

***Areté* en los diálogos platónicos de juventud**

**Robin Javier Castro Lemus**

Directora: Henar Lanza González

2018

Maestría en Filosofía

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad del Norte

Barranquilla, Atlántico, Colombia.

## Índice

Introducción	5
Datación de los diálogos	9
Hacia una definición de <i>areté</i> en los diálogos de Platón.	10
<i>Apología de Sócrates</i> : la pregunta por la <i>areté</i> .	11
¿Por qué acusaron a Sócrates?	12
¿Es posible una vida virtuosa sin conocer la <i>areté</i> ?	18
<i>Critón</i> : ¿del intelectualismo socrático a un intelectualismo de la justificación?	20
<i>Eutifrón</i> : ¿es la piedad el conocimiento presente en la <i>areté</i> ?	25
<i>Ion</i> : hacia una concepción irracional de la <i>areté</i> .	32
Sócrates a la luz de la figura del poeta en el <i>Ion</i>	37
<i>Lisis</i> : la <i>areté</i> como un tercer elemento que posibilita la vida buena en sociedad.	38
<i>Cármides</i> : la <i>areté</i> como conocimiento de sí que permite diferenciar el bien del mal.	45
<i>Hippias Menor</i> : ¿es la <i>areté</i> un arte?	58
<i>Hippias Mayor</i> o de lo bello	64
<i>Laques</i> : la pregunta directa por la <i>areté</i> .	72
El reduccionismo socrático de la <i>areté</i> al conocimiento	80
<i>Protágoras</i> : hacia una nueva psicología moral	82
El mito de Prometeo: ¿es posible enseñar la <i>areté</i> ?	86
La unidad de la <i>areté</i> y su relación con el conocimiento	89
La <i>areté</i> vista desde el poema de Simónides.	92
El cálculo en los placeres y la vida buena	94
Menón: La <i>areté</i> como opinión verdadera	100
La <i>areté</i> como fin último de la reminiscencia	105
¿Se puede enseñar la <i>areté</i> ?	106
¿Existen maestros de <i>areté</i> ?	108
La <i>areté</i> como opinión verdadera	111
<i>Gorgias</i> : la <i>areté</i> como fin de la vida buena	116
¿Son los políticos las personas más poderosas de las ciudades?	122
¿Cometer injusticia o recibirla?	124
¿Aceptar el castigo o huir?	125
La objeción de Calicles: la justicia como ley del más fuerte	127

Virtud y felicidad: ¿moderación o intemperancia?	128
Justicia y bien: la <i>areté</i> como fin del estado en Platón	133
Conclusiones	137
Índice de términos griegos	139
Bibliografía	141

## **Abreviaturas**

Usaremos las abreviaturas de los léxicos de Liddell-Scott-Jones (1996) y de P. G. W. Glare (1996) recogidas en el diccionario griego-español de Francisco Rodríguez Adrados (1980-1994).

Citaremos el diccionario griego Liddell-Scott-Jones como LSJ.

## **Normas de transliteración griego - español**

ζ - dz

θ - th

χ - ch

φ - ph

ψ - ps

Las vocales largas, eta y omega (η y ω), se marcarán mediante subrayado (e y o).

Se marcará el espíritu áspero de la vocal inicial anteponiendo una “h”.

En todos los casos se señalará el acento.

## Introducción

*Areté* (ἀρετή) sigue siendo hoy un concepto de difícil traducción.

En la Grecia antigua distintos rastros la asocian a diversas formas de excelencia. Sin embargo, qué se consideraba esa excelencia fue variando con el pasar de los años: belleza, inteligencia, valor.

En la Grecia arcaica el poder económico y social estaba concentrado en una minoría que gozaba del título de excelentes. Dicha excelencia se transmitía de generación en generación en el seno de las familias aristocráticas. Por ello, el ideal arcaico de hombre era el aristócrata, identificado con el guerrero heroico representado en la cosmovisión homérica. De este modo, la *areté* se encontraba asociada al valor para sobresalir en la guerra: “la *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos” (Jaeger, 2001, p. 24).

El paso de la *areté* heroica a la *areté* de la época clásica se debe en parte a los cambios en las prácticas guerreras. De la fuerza individual del guerrero homérico se pasa al modelo representado por el soldado hoplita (de ὅπλον, *hóplon*, arma, escudo grande, LSJ<sup>1</sup>) cuyas estrategias innovadoras “rompieron con el sentido del agonismo, propio del *ethos* homérico, e implementaron reglas de combate basadas en la solidaridad y el acompañamiento colectivo” (Madrigal, 2009, p. 8). En esta línea, a partir del sentido de cooperación y solidaridad entre los miembros de un grupo, se concretó el ideal nuevo de hombre en el marco de la vida cívica: “lo cual hizo explícito el predominio de un sentido de vida en comunidad frente al sentido de vida particular” (Madrigal, 2009, p. 8). Este paso generó las condiciones para la libertad de pensamiento debido a la concurrencia de pensamientos diversos. De este modo, se rompe con la mirada privilegiada y se da paso a la vida en la *pólis* (πόλις). “Del palacio micénico, cercado a las miradas, del núcleo aristocrático, donde solo acceden los privilegiados, se pasa al *ágora*, el espacio público por definición. La *pólis* pone a la mano el pensamiento y el conocimiento, y hace posible la democracia” (López, 2003, p. 10). Democracia, el régimen que posibilita que más ciudadanos puedan participar en la política, en los asuntos de la *pólis*, y

---

<sup>1</sup> [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=o%28%2Fplon&la=greek&can=o%28%2Fplon0&prior=h\(#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=o%28%2Fplon&la=greek&can=o%28%2Fplon0&prior=h(#lexicon)

en el que el poder económico y social no se encuentra tan concentrado en una minoría, sino que se extiende a todos los ciudadanos que, sin embargo, no eran todos los habitantes, pues la ciudadanía no incluía a esclavos, mujeres, menores ni extranjeros, sino solo a los varones libres autóctonos mayores de edad. Este nuevo contexto es el que hace que en la Grecia clásica la *areté* se encuentre asociada a la política y a la capacidad de participar en los asuntos más importantes que conciernen a la *pólis*. Y la facultad propia que hace al ciudadano ser excelente en esta condición es la justicia (*δίκη*).

En el periodo helénico de Grecia, la *areté* se diversifica; ya no hay una, sino distintas excelencias y distintos modos de llegar a ella. Esto se debe en parte al ideal de Alejandro Magno de difundir la cultura griega por todo el mundo, lo que, debido al intercambio cultural, originó distintos modos de vida, así como distintos modos de excelencia (Shipley, 2001, p. 29). Esta es la concepción de *areté* que nos ha llegado a nuestros días. En efecto, hoy no hay una *areté* propia que identifique a los seres humanos, sino distintas capacidades según las cuales podemos ser mejores. En este trabajo dejaremos el término griego sin traducción al español para respetar la riqueza de su sentido.

El estudio de la *areté* debe abordarse en su contexto filosófico propio. En este trabajo nos centraremos en la filosofía de Platón, que trató de encontrar la *areté* propia del hombre, e investigaremos cuál es la concepción de *areté* que nos presenta en sus diálogos de juventud, tarea que nos lleva directamente a los cimientos de su filosofía moral.

Como señala Irwin, hablar de la filosofía moral de Platón supone explorar, primero, la respuesta platónica a la pregunta normativa de cómo debemos vivir, y segundo, la pregunta epistemológica sobre cómo podemos saber de qué manera deberíamos vivir (Irwin, 2000, p. 15). La primera pregunta encuentra respuesta en la indagación desarrollada por Platón en torno a la *areté* en sus diálogos de juventud. La segunda en las conexiones entre conocimiento y opinión desarrolladas en la *República* (Irwin, 2000, p. 15). En este trabajo abordaremos únicamente el primer interrogante, por lo que nos centraremos en los diálogos de juventud que preparan el terreno a la *República*.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo se propone mostrar, en primer lugar, cómo en los diálogos de juventud se concibe la justicia como la *areté* propia del hombre. Una concepción que se gesta en los diálogos de juventud, pasa por la *República* y se mantiene en posteriores diálogos. De ahí que en el *Teeteto* se defina la *areté* mediante el conocimiento de

la justicia: “La sabiduría y la verdadera virtud (σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή) no son otra cosa que el conocimiento de la justicia” (*Tht.*, 176c). De este modo, a la pregunta ¿cómo debemos vivir? Platón responde: una vida basada en la *areté* que supone el conocimiento de la justicia.

En segundo lugar, nos proponemos mostrar cómo, partiendo del intelectualismo socrático, Platón se va desligando de la postura racionalista de su maestro hasta llegar en la *República* (*Politeía*) a una concepción moral que da cabida a lo irracional, concepción de la vida moral que se gesta en los diálogos de juventud y se mantiene en diálogos posteriores a la *República*. De ahí que en el *Filebo* se postule la necesidad de una vida mixta basada en el placer y el conocimiento como base para alcanzar la vida buena (*Phlb.*, 61b).

Los primeros filósofos en darle cabida a lo irracional fueron los presocráticos o, más exactamente, los preplatónicos. En efecto, como afirma Dodds, para los jonios herederos del *thymós* (θυμός) homérico (alma, espíritu, principio vital, LSJ<sup>2</sup>), el “yo” que se denota en la palabra *psyché* (ψυχή) es normalmente el yo emocional más bien que el racional: “se habla de la *psyché* como la sede del valor, de la pasión, de la compasión, de la ansiedad, del apetito animal” (Dodds, 1997, p. 136). Es decir, que la cultura griega dio cabida tanto a la razón como a lo irracional como fundamento de las acciones humanas. Lo que explica por qué autores como Empédocles, capaces de componer poemas como “*Sobre la naturaleza*” (*Perì phýseos*) con la agudeza propia del pensamiento racional y constructivo, también hayan podido escribir las *Purificaciones* (*Katharmoi*), representándose a sí mismo como un mago divino (Dodds, 1997, p. 143). Por el contrario, con Heráclito y Jenófanes, la razón comienza a ganar terreno a partir de su crítica a la religión y a toda explicación pseudo-científica basada en la inspiración divina (Dodds, 1997, pp. 172-173), preparando el terreno a una visión racional del mundo que tiene su auge en la Grecia clásica (Dodds, 1997).

De este modo, los antiguos griegos, modelo occidental del racionalismo, no pudieron desprenderse de los peligros que supone lo irracional en la conducta humana (Dodds, 1997). En esta línea, podemos afirmar con Branda que: “el conocimiento como estado cognitivo que describe la razón de un sujeto y las pasiones o estados emocionales, vinculado a lo irracional del alma, se han hallado, desde la ética y la psicología antigua, en conflicto en el ser humano” (Branda, 2007, p. 57). La filosofía de Platón intentará superar el conflicto a partir de la racionalización de los aspectos irracionales que surgen en el alma (Lozano, 2012),

---

<sup>2</sup> <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=qu%2Fmos&la=greek&can=qu%2Fmos0#lexicon>

concibiendo la *psyché* no solo como sede de lo irracional, sino también de la razón (Dodds, 1997, p. 136).

Cabe aclarar que cuando hablamos de lo irracional en la filosofía de Platón, nos referimos aquellos elementos diferentes de la razón que Platón acepta en la conducta y en la naturaleza de los individuos, tales como la inspiración, la emoción, el deseo, los placeres y los apetitos (Lozano, 2012). Cuando se concibe la *psyché* como sede no solo de lo irracional, sino también de lo racional, lo anterior constituye un requisito previo para la concepción tripartita del alma expuesta en la *República*, donde Platón opta por incluir lo irracional en el alma bajo el mando indiscutible de la razón (Cruz, 2015, pp. 22-23).

A partir de aquí, una vez expuestos el contexto y la problemática, trataremos las siguientes cuestiones:

- la relación entre *areté* y *téchne* (τέχνη) presente en los diálogos, que apuntaría a una concepción instrumental de la virtud;
- la pregunta de si hay o no en los diálogos platónicos una concepción instrumental de la *areté*;
- la relación entre *areté* y bien presente en los diálogos de juventud;
- la identificación de *areté* y conocimiento (ἐπιστήμη), concepción en parte aceptada, pero también criticada por Platón.

Lo anterior nos permite entrever en los diálogos de juventud no solo simples especulaciones éticas del Sócrates histórico, sino un desarrollo propiamente platónico que estaría preparando el terreno a los temas que serán expuestos en la *República*, como defienden Charles Kahn (2000, p. 29) y Danilo Cruz Vélez (2014, p. 23).

Frente a ellos, intérpretes de la obra platónica como Fouillé (1879), Burnet (1907) o Williams (2000) argumentan que Platón nos presenta en sus diálogos de juventud al Sócrates histórico atendiendo a las concordancias que existen entre el Sócrates de los diálogos de juventud y el Sócrates de la *República*. A diferencia de estos, no creemos que los diálogos de juventud sean simples indagaciones éticas del Sócrates histórico. Por el contrario, sostenemos que en ellos se puede encontrar todo un desarrollo propio de la filosofía de Platón partiendo, eso sí, de las preocupaciones socráticas.



### **Datación de los diálogos**

La necesidad de establecer una cronología en los diálogos de Platón surge, entre otros motivos, de la necesidad de dar cuenta de una evolución de su pensamiento (y esto se debe en parte a la tradición anglosajona representada por Guthrie). Dado que este trabajo se propone mostrar cómo los diálogos de juventud preparan el terreno a los temas expuestos en la *República*, es importante establecer la cronología relativa de estos primeros diálogos considerados de juventud, socráticos o aporéticos.

Gracias a Diógenes Laercio sabemos que el primero en establecer una clasificación de los diálogos de Platón fue Aristófanes de Bizancio (s. III-II a.C.), quien distribuyó las obras de Platón en cinco trilogías; el resto de los diálogos iban a continuación “individualmente y sin ningún orden determinado” (D. L., III, 56-62). Posteriormente, Trasilo (s. I), ordenó las obras en nueve tetralogías.

En la actualidad existe un consenso general por parte de los platonistas a la hora de determinar que los diálogos de juventud fueron escritos por Platón entre los años 393-389 a.C. A este periodo pertenecen *Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides* y *Eutifrón*. No obstante, existen algunas discrepancias. Así, Wilamowitz (1959) acepta esta lista, pero agrega a ella *Hippias Mayor*. Leisegang (1929) deja de lado *Hippias Mayor* y agrega *Hippias Menor*. Por su parte Cornford (1935) acepta agregar *Hippias Mayor* e *Hippias Menor*. Tanto Taylor (1960) como Crombie (1962), sugieren agregar a esta lista *Gorgias*, *Menón*, *Crátilo* y *Eutidemo*.

Atendiendo a estas discrepancias en este trabajo hemos trabajado: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, *Protágoras*, *Menón* y *Gorgias*. Sin embargo, no por ello vamos a dejar de referirnos a diálogos de madurez como *Banquete* y *República*.

## Hacia una definición de *areté* en los diálogos de Platón.

Se cuenta que Sócrates escuchó atentamente uno de los primeros diálogos de Platón:  
«¡Y cómo miente sobre mí el jovencito!», murmuró al acabar de escuchar la lectura.  
(Rodríguez, 1955, p. 150)

El tema central de los llamados diálogos socráticos es la *areté*. En la *Apología* Sócrates aparece como un defensor de la virtud que llama a los atenienses a cuidar sus almas, pero su objetivo es estimular a los hombres a buscar algo propio a través del reconocimiento de su propia ignorancia (*Ap.*, 21d). Por su parte, Platón va más allá y busca una respuesta a la pregunta sobre la *areté*:

Evidentemente, Platón sentía la necesidad de penetrar en el conocimiento de lo que era la virtud, sin detenerse en el resultado de la ignorancia. La falta de salida, que era para Sócrates un estado permanente, se convierte para Platón en el acicate que le estimula a resolver la aporía. Busca una respuesta positiva al problema de lo que es la virtud. (Jaeger, 2001, p. 111).

A lo largo de los diálogos, Platón va abordando una tras otra las que se presentan como distintas posibilidades de la *areté* en un desarrollo metodológico que no ha de ser en vano, ya que en la *República* tres de estas virtudes fundamentan el Estado: sabiduría, valentía y moderación o templanza. (Y según el paralelismo *psyché-pólis* establecido en el libro IV, corresponde al filósofo gobernante, a los guardianes y a los artesanos, respectivamente). Si se dan estas tres virtudes, tanto en el alma como en la ciudad, habrá justicia, que en los diálogos de juventud es considerada la *areté* propia del hombre (Jaeger, 2001, p. 115). De este modo, Platón va preparando el camino a la propuesta que expondrá en la *República*.

Es pues, esta tensión entre la docta ignorancia socrática y los intentos platónicos de encontrar una solución, lo que nos lleva a plantearnos una definición de *areté*.

Siguiendo el consejo que Platón nos da en el *Fedro* acerca de la escritura (*Phdr.*, 264c), trataremos de hacer de este texto un organismo vivo dotado de cabeza, tronco y extremidades. Dado que la cabeza es la parte del cuerpo que se corresponde con la parte racional de nuestra alma, aquella más divina e inmortal y la única capaz de ofrecer definiciones, es indispensable comenzar por aquí. Por ello empezaremos por definir qué es la

*areté*<sup>3</sup>, de forma que teniendo esto a la vista podamos guiarnos en el transcurso de toda esta composición. Esta será, por tanto, la cabeza de este organismo que ahora nace.

Aunque en los diálogos platónicos no encontramos referencias directas que definan la *areté*, en el *Gorgias* esta es identificada con el conocimiento de la justicia (*Grg.*, 478b). No obstante, la justicia plantea un problema cuando intentamos relacionarla con la *areté*. En el tratamiento que hace Platón de las virtudes en la *República*, identifica la sabiduría como la *areté* propia de la parte racional del alma, la valentía como la *areté* de la parte irascible y la templanza como la *areté* propia de la parte apetitiva. Con la justicia no sucede así, pues carece de una parte propia del alma (Irwin, 2000, p. 376).

Esto nos llevaría a suponer que, o bien Platón no consideraba el conocimiento de la justicia necesario para la *areté*, o bien consideraba la justicia no como una *areté*, sino como la *areté* (*Grg.*, 504d), adjudicando a esta un estatus superior a las demás virtudes. En este trabajo defenderemos que la justicia es la verdadera *areté* en la medida en que es el resultado de las demás virtudes. Así, la *areté* será: “la condición en la que el alma pueda alcanzar su verdadera naturaleza y progresar hacia su asimilación con lo divino.” (Brunschwig y Lloyd, 2000, p. 110). Una vez definida la *areté*, la cual hemos asociado a la naturaleza humana y a la justicia, en la medida en que esta se concibe en la *República* como la *areté* capaz de potenciar las capacidades naturales de los individuos (*R.*, 443c-d). Pasemos a constatar esta definición en los diálogos, iniciando con la *Apología*, en donde Platón utiliza la imagen del juicio de su maestro para abrir la pregunta y la indagación en torno a la *areté*.

### ***Apología de Sócrates: la pregunta por la areté.***

En el discurso de defensa proferido por Sócrates con motivo del juicio en su contra en el año 399 a. C., se concibe la *areté* como el más grande de todos los bienes al cual pueden tender todos los hombres. De este modo, evocando la imagen de una sociedad “que valoraba el honor y la gloria por encima de las virtudes que permitían a la gente habitar juntos en unidad” (Hare, 1991, p. 13), Sócrates hace un llamado al pueblo ateniense a cultivar la *areté* hasta el fin de sus días, pues una vida sin examen no es vida (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου, (*Ap.*, 38a). Por tal motivo, más que ser una defensa de sí mismo, dicho discurso constituye una

---

<sup>3</sup> <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=areth%2F&la=greek#lexicon>

defensa de la *areté* (la verdadera acusada en el juicio). Así, al tiempo que se defiende a sí mismo, defiende a aquella. Para una mejor comprensión de esta defensa de Sócrates se hace necesario analizar las acusaciones en su contra.

### **¿Por qué acusaron a Sócrates?**

En su defensa Sócrates distingue entre dos tipos de acusadores: “Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos” (*Ap.*, 18a).

Con los primeros, Sócrates se refiere a las distintas opiniones que por años han surgido en su contra, aludiendo al peso que ejerce la tradición frente a toda alternativa renovadora. Entre estas opiniones se encuentran las del comediógrafo Aristófanes, quien en las *Nubes* nos presenta el retrato de un Sócrates sofista (*Ap.*, 18d).

Asimismo se recogen dos casos históricos: el de las Arginusas, donde Sócrates, oficiando de juez (πρύτανης), se opone al juicio colectivo ilegal de diez generales atenienses (*Ap.*, 32b). Y, durante la tiranía de los Treinta, el caso de León de Salamina, (*Ap.*, 32c), un demócrata ateniense al que Sócrates se negó a apresar por orden de los tiranos. Por último, el fracaso del proyecto educativo socrático representado en dos de sus discípulos. El primero de ellos, Critias, fue considerado uno de los oligarcas más crueles de la tiranía de los Treinta. Por su parte, Alcibíades fue considerado por los atenienses un traidor tras comprometerse en la Guerra del Peloponeso primero con la causa ateniense y a continuación con la espartana. Esta deriva de Alcibíades fue una de las excusas que sirvieron para acusar a Sócrates de corruptor de la juventud. Todos estos hechos permitían proyectar sobre el maestro una falsa imagen que muchos terminaron por aceptar (Lledó Iñigo, 1985).

Con los segundos acusadores, Sócrates se refiere a la acusación formal efectuada por Meleto, Ánito y Licón: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas” (*Ap.*, 24b). La acusación jurada dice: “Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros” (*Ap.*, 19b). Resulta interesante analizar hasta qué punto en su defensa Sócrates se defiende únicamente de esta última parte, de “querer enseñar estas mismas cosas a los demás”.

En efecto, así lo deja ver Sócrates al inicio de su defensa, en la que señala abiertamente ante el jurado: “De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar.” (*Ap.*, 17b). Sócrates hace referencia al discurso proferido por sus acusadores en el juicio, del que poco sabemos, debido a que Platón no lo reproduce en el diálogo, (tampoco Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* ni Aristófanes en las *Nubes*), pues la *Apología* comienza directamente con la defensa de Sócrates. No obstante, es posible reconstruir el verdadero trasfondo de las acusaciones en su contra. El discurso de los acusadores presenta la imagen de un Sócrates sofista, hábil en el arte de la palabra, con capacidad de enseñar estas mismas cosas a los demás. Este fue uno de los mayores problemas de Sócrates, ser confundido con un sofista. De ahí que en el *Eutifrón* señale que:

Sin duda a los atenienses no les importa mucho, según creo, si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, como tú dices, sea por otra causa. (*Euphr.*, 3d).

Se constata la dificultad de los atenienses de distinguir al sofista del filósofo, y este es uno de los mayores peligros que Platón deja entrever en la *Apología*: que la sofística se convierta en el nuevo modo de hacer filosofía. Frente a la imagen de sofista con la que el imaginario de los atenienses del siglo V a. C., identificaba a Sócrates, la mejor forma de emprender su defensa será tomar distancia frente a los sofistas presentando argumentos que permitan a quienes no son filósofos distinguir a Sócrates de los mercenarios del saber.

Es así como parte de la trilogía platónica inacabada formada por *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, está destinada a establecer las diferencias que permitan distinguir una especie de la otra, tal y como lo señala Platón en el primero, cuando refiriéndose a esta tríada se pregunta: “¿conciben que todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?” (*Sph.*, 217a).

Que Platón no escribiera el último de estos diálogos destinado a definir al filósofo, podría estar en relación con lo que supuso para él ver cómo Atenas condenaba a muerte al hombre más sabio y más justo de su tiempo, el filósofo, Sócrates. La ausencia en el papel no es más que la ausencia en vida del filósofo. La muerte de Sócrates podría ser para Platón la

muerte de la filosofía. Por tal motivo, en donde mejor se concibe esta distancia del filósofo respecto al sofista es al inicio de su defensa, en donde Sócrates argumenta:

Si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elide (*Ap.*, 19e).

Sócrates toma distancia de los sofistas, principalmente, aunque no solo, en dos puntos: en la pretensión de querer enseñar algún tipo de conocimiento a los hombres y en cobrar dinero por ello. No deja de ser sugestivo cómo en este primer esbozo de su defensa, Sócrates corrobora la idea de que los atenienses lo condenan a muerte por poseer un conocimiento y enseñarlo. Que este es uno de los mayores temores de Sócrates, lo confirma el siguiente pasaje del *Eutifrón*:

Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente. Si, ciertamente, según ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que se ríen de ti, no sería desagradable pasar el tiempo en el tribunal bromeando y riendo. Pero, si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará esto, excepto para vosotros, los adivinos. (*Euphr.*, 3d).

En este fragmento es evidente la preocupación de Sócrates ante la inminente posibilidad de que se confunda (como efectivamente sucedió) su interés por los hombres con el querer enseñar algún tipo de conocimiento. Ahora bien, como Sócrates no tiene tal pretensión de querer educar a los hombres, como él mismo confiesa, cabría preguntarse: ¿de dónde ha surgido esta idea que circula entre los atenienses de un Sócrates sabio, capaz de enseñar esta sabiduría a los hombres? De nuevo en la *Apología* encontramos cómo han surgido estas tergiversaciones en su contra:

Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias, el hijo de Hipónico. A éste le pregunté -pues tiene dos hijos- Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero,

puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección de la humana y política? (*Ap.*, 20a).

Sócrates pregunta a Calias qué cuidador tiene la intención de darle a sus hijos formulando la pregunta: ¿quién es conocedor de esta clase de perfección de la humana y política? La cuestión inmediatamente nos remite a un tipo de conocimiento capaz de hacer a las personas aptas y buenas en la condición natural que les es propia (*καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν ποιῆσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν*, *Ap.* 20b). Unas líneas más abajo se pregunta cómo es que a partir de este conocimiento han surgido toda clase de tergiversaciones en su contra. Y él mismo responde: “yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría” (*Ap.*, 20d). Y más adelante nos dice: “¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es la sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta” (*Ap.*, 20e).

Dicho esto, recapitulemos:

1. A Sócrates se le acusa por la enseñanza de un cierto tipo de conocimiento.
2. Este se nos revela como aquel conocimiento capaz de hacer a las personas aptas y buenas en la condición natural que les es propia.
3. Sócrates reconoce que probablemente él sea sabio en la que sería la sabiduría propia del hombre.

La palabra griega que sirve para designar esa condición es *areté*, la cual se suele traducir por excelencia o virtud. Ahora bien, la excelencia a la que aquí se hace referencia no es la eficiencia de una podadora por cortar bien el césped, sino la propia de los hombres. De igual forma que un zapatero (por intermedio del arte de la zapatería) será bueno en su arte en la medida en que haga buenos zapatos, la *areté* sería aquello por lo que un individuo es bueno en la condición natural que le es propia, es decir, la de ser humano:

Se ha de notar que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (vemos bien por la virtud del ojo); igualmente la virtud del caballo hace bueno al caballo y útil para correr, para llevar al jinete y para hacer frente a los enemigos. El ser virtuoso es el que funciona bien, e incluso excelentemente según su naturaleza y su función (Raynaud y Rials, 2001, p. 296).

La *areté* se revela así como la disposición natural que tienen todos los seres humanos de hacer el bien. De esta forma, el conocimiento por el que nos preguntábamos antes se nos

revela en forma de *areté*, que entendida como excelencia nos acerca el conocimiento capaz de hacer a los seres humanos buenos en la condición natural que les es propia. De esto podríamos concluir que las acusaciones contra Sócrates hallan su fundamento en el conocimiento de la *areté* y en la disponibilidad de enseñarla que los atenienses veían en él.

Aunque resulte atractivo afirmar esta tesis, esta resulta un tanto contradictoria si tenemos en cuenta que, por su ignorancia, Sócrates se encontraba en declarada imposibilidad de enseñar cualquier cosa a sus conciudadanos. No obstante, podría tener alguna plausibilidad si tenemos en cuenta lo que se nos dice en el *Cármides*, donde se nos presenta a un Sócrates conocedor de ensalmos capaz de hacer a los hombres sensatos (*Chrm.*, 157d). Esto debe ser contrastado con el hecho de que en el *Eutidemo* Sócrates reconoce saber muchas cosas, pero de muy poca monta (*Euthd.*, 293b). Lo que su vez parece contradecirse con lo expuesto en el *Filebo*, en donde Sócrates reconoce que los dioses nos han legado la capacidad de examinar, aprender y enseñarnos unos a otros (*Phlb.*, 16e). Dichas contradicciones nos revelan la paradoja del conocimiento al cual ahora nos referimos. En efecto, al no ser un conocimiento estable, no podrá ser el de la *areté*, sino tan solo, como muestra Platón en el *Banquete*, imágenes de virtud:

¿O no crees -dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? (*Smp.*, 212a).

Pero si no es el conocimiento de la *areté*, ¿cuál es, pues, este conocimiento que oponiéndose a la tradición, se alza como paradigma de cambio en una sociedad en crisis? He aquí un pasaje que vale la pena reproducir a efectos de aclarar la cuestión. Dice Sócrates:

Ahora bien, al examinar a éste -pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando- experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo (*Ap.*, 21c-d).



Este pasaje muestra cómo el conocimiento toma la forma de un movimiento de dos pasos: distinguir el sabio (σοφιστής) del que no lo es y, una vez reconocido el falso sabio, demostrarle que él cree ser sabio, pero que en realidad no lo es. Lo anterior se puede resumir en la siguiente máxima “solo sé que no sé nada”, y esto era sin duda lo que diferenciaba a Sócrates de aquellas tres clases, políticos, poetas y artesanos, en las cuales solo halló ignorancia disfrazada de saber respecto a las cosas más importantes.

De este modo sigue implícita la contradicción; el no saber se nos presenta como saber en la medida en que lo reconocemos como lo más importante para el que investiga según el dios. Prestando su auxilio al dios de Delfos, Sócrates le hacía ver a los atenienses que no eran sabios a pesar de que creían serlo. Cabe aclarar que lo que Sócrates entiende por sabiduría (σοφία) se refiere única y exclusivamente al reconocimiento de la propia ignorancia. Pues, en efecto, entre aquellos encontró muchos y bellos conocimientos, pero le pareció que incurrían en error al pensar que por dominar su técnica o arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también con respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, como es el caso de la técnica política. Es decir, que la mayéutica socrática puso en evidencia la diferencia que hay entre tener un saber específico como artesano, una *téchne* (τέχνη), y tener un saber político.

Por tanto, al hacer que el otro reconociera su ignorancia, Sócrates ejercía un efecto en él poniéndolo en disposición de afrontar el camino que lo condujera hacia la verdadera *areté*. Este es el camino fértil que Platón nos describe en el *Fedro*, cubierto por un delicioso aroma y engalanado por la bóveda celeste, y no la posesión en sí de la *areté*, la que sería la principal preocupación de Sócrates. De este modo, la ironía socrática que finge ignorancia constituye un método que estimula la investigación y la pregunta:

La afirmación de su propia esterilidad y carencia de sabiduría no constituye solamente una expresión de la ironía socrática, sino que defiende, además, las características de su método- que estimula la investigación en vez de ofrecer doctrina- en la convicción de donde el interrogado extrae realmente sus contestaciones y descubrimientos del interior de su espíritu” (Mondolfo, 1996, pp. 45-46).

Por ende, no es la enseñanza de la *areté* la razón por la cual los atenienses habrían condenado a Sócrates, sino únicamente por introducir la pregunta y el cuestionamiento por la *areté* en cada uno de ellos. No obstante, echando mano del recuerdo de una *areté* ya perdida y

totalmente desvanecida, Sócrates utiliza su defensa para homenajear el recuerdo de aquella *areté* que por años tuvo el deseo de alcanzar para incitar en los otros el deseo de alcanzarla. No como algo extraño, sino como aquel andrógino que deseoso recorre todo un camino para hallar a su otra mitad perdida y al encontrarla se funde con ella en una sola unidad, rindiéndole en su discurso de defensa el más grande homenaje al considerarla el mayor de los bienes al cual pueden tender todos los hombres:

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos (*Ap.*, 38a).

Pues es de aquí de donde han de surgir todas las riquezas para los hombres “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (*Ap.*, 30b). La *areté* se constituye así como la condición de posibilidad de todas nuestras buenas acciones, su regla y su pauta, siendo este el nuevo ideal de medida propuesto por Sócrates a los atenienses para afrontar la crisis de valores en la que lo Bueno, lo Bello y lo Justo se habían desvanecido.

### **¿Es posible una vida virtuosa sin conocer la *areté*?**

Si se quiere sostener lo anterior, se hace necesario averiguar si es posible que la ignorancia de Sócrates no excluya la posibilidad de un conocimiento de la *areté* (Gómez, 1994). Para ello trabajaremos a partir de dos premisas:

1. El no saber, cuando lo reconocemos, nos pone en disposición de saber lo que no conocemos, pues cuando no se conoce lo que es la *areté* “la excelencia humana se muestra ante todo en la actitud de búsqueda del verdadero bien” (Cortina, 1996, p. 54).
2. Abstenernos de participar en política o de cualquier otra acción relacionada con la ciudad constituye una *areté*, cuando no conocemos lo que esta es (*Men.*, 514a).

El conocimiento del que Sócrates se hacía merecedor es el del camino hacia la *areté*, el cual podemos resumir en la pregunta que Sócrates le formula a Calias: ¿quién es conocedor de esta clase de perfección de la humana y política? (*Ap.*, 20a). Dicho interrogante parte del

marco de referencia del intelectualismo socrático al relacionar la *areté* con algún tipo de conocimiento técnico. De igual forma, se plantea la pregunta por la función de los seres humanos y la *areté* con la cual se busca desplegar al máximo su excelencia. En efecto, así como una podadora es buena en la medida en que corta bien el césped y los caballos son buenos en la medida en que son rápidos y ganan carreras, un ser humano es bueno en la medida en que sea capaz de realizar la función para la cual se encuentra naturalmente dotado. Sabemos que dicha función es el bien, y la *areté* capaz de desplegar dicha función, si hemos de creer a este pasaje de la *Apología*, es la justicia:

No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (*Ap.*, 28b).

En todo caso, el juicio de Sócrates, como afirma Williams, le permite a Platón formular tres interrogantes con los cuales busca iniciar su indagación en torno a la *areté* (Williams, 2000, p. 13). El primero de ellos consiste en que si a Sócrates lo condenan por introducir la pregunta por la *areté* en cada uno de sus conciudadanos, esto lleva al filósofo ateniense a preguntarse, siguiendo el ideal socrático: ¿qué es la *areté*? (Williams, 2000).

El segundo interrogante parte de la acusación contra Sócrates de corruptor de la juventud: ¿por qué la presencia de Sócrates no hizo mejor a aquellos que lo frecuentaban? Esto lleva a Platón a preguntarse por la posibilidad de la enseñanza de la *areté* (Williams, 2000).

El tercer interrogante parte del hecho de ver morir al hombre más justo de su tiempo: ¿qué hay de malo en la política ateniense que la hace condenar al hombre más justo de su tiempo? Esto lleva a Platón a elaborar en el *Gorgias* las bases de lo que en la *República* será la tarea central: sentar las bases de un nuevo tipo de política basada en el conocimiento del bien y la justicia (*Grg.*, 513e).

Partiendo de la pregunta por la *areté* formulada en la *Apología* (siendo este el mérito del diálogo, esto es, formular la pregunta y propiciar la indagación), Platón buscará iniciar su reflexión en torno a la *areté*, como veremos en el *Critón*, partiendo del intelectualismo socrático.

### ***Critón*: ¿del intelectualismo socrático a un intelectualismo de la justificación?**

El *Critón* mantiene la premisa según la cual la *areté* se concibe como el más grande de todos los bienes, agregando además que es un deber para el hombre mantener la *areté* hasta el fin de sus días:

Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes (*Cri.*, 46b).

De este modo, el *Critón* viene a corroborar la principal preocupación de Sócrates en el marco de la prisión y la ejecución inminente, que sirven de prueba para desplegar la principal característica del filósofo, la correspondencia entre su pensamiento y su acción: “examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien (ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν)” (*Cri.*, 48b).

El diálogo inicia con la visita de Critón a la cárcel en que fue recluido Sócrates luego de que se determinara su culpabilidad en el juicio. Haciendo su entrada al amanecer, Critón toma unos minutos de su tiempo para admirar la figura de quien, incluso en medio de la desgracia, aún tiene un sueño plácido y feliz. Con esta imagen de calma, Platón muestra el estado en que se encuentra el alma de quien ha decidido cultivar *areté* a lo largo de su vida.

Esto nos recuerda las palabras de Nietzsche en su *Zaratustra*: “¡el dormir, que es el señor de las virtudes, no quiere que lo llamen!” (Nietzsche, 2003, p. 58). Por tanto, la escena inicial del *Critón* nos sugiere un conflicto entre las intenciones de este último y la *enkráteia* (ἐγκράτεια) socrática, entre la mera supervivencia biológica y la vida buena (εὐδαιμονία), una vida que merezca la pena ser vivida, la vida autoexaminada.

El motivo de la visita de Critón es intentar convencer a Sócrates de que acepte su ayuda y escape de prisión. Sócrates no se deja persuadir y no acepta, pues el hombre justo no devuelve injusticia cuando la recibe (*Cri.*, 49b). En efecto, es esto lo que las leyes de la ciudad (traídas al diálogo por Sócrates) le reprocharán en distintos pasajes (46b, 51a, 53c) a través de la figura literaria de la personificación o prosopopeya (Magoja, 2015, p. 13). La presencia de las leyes en el diálogo parece indicar, con respecto al tratamiento de la *areté* dado por Platón en

*Apología*, un cambio de concepción: del individualismo moral de su maestro, Platón pasa a un colectivismo político (Nuño, 1988). La responsabilidad ahora ha de ser con la ciudad, pues de nada sirve la *areté* individual si esta no se ve reflejada en la totalidad del Estado. De lo contrario, cualquiera será condenado a muerte, tal y como le sucedió a Sócrates.

De este modo, escapar de prisión no es una opción para Sócrates si quiere ser consecuente con lo dicho en el juicio. Sin embargo, ante la insistencia de Critón, Sócrates aprovecha para poner en práctica su mayéutica (μαιευτικός) e indagar si es pertinente o no, dadas las circunstancias, escapar de prisión para averiguar si lo que se persigue hacer es justo (δίκαιος) o injusto (ἄδικος) (*Cri.*, 49d). En *Critón* se concibe la *areté* como el más grande de todos los bienes proponiendo el conocimiento de la justicia como el criterio que nos permite determinar cómo actuar en una disyuntiva:

**Sóc:** ¿la idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, permanece, o no permanece? **Crit:** permanece. Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme de los atenienses (*Crit.*, 48b-c).

Haciendo gala de un recurso literario, Platón pone en diálogo a Sócrates con las leyes de la ciudad, que no dejan de ser justas por el hecho de que la acusación de Meleto, Ánito y Licón haya sido injusta. El diálogo sostenido entre las leyes y Sócrates (*Cri.*, 50a-54b), que constituye la segunda parte del *Critón*, muestra la tensión manifiesta entre una colectividad y un individuo, así como la explicación de por qué Platón describió en la *República* un Estado ideal en el que la *areté* se viera reflejada en todos los ciudadanos de la *pólis*.

Ante la posibilidad brindada a Sócrates por Critón de escapar a una ciudad extranjera, las leyes de la ciudad preguntan: “¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud? (λόγοι δὲ ἐκεῖνοι οἱ περὶ δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ποῦ ἡμῖν ἔσονται);” (*Cri.*, 53e-54a). Esta pregunta introduce un interrogante acerca de las distintas formas de *areté*, aludiendo a la justicia, ya sea como una parte de la *areté* o como la *areté*. Dado que el plural nos permite suponer no una, sino distintas manifestaciones de la *areté*, cabría preguntarse: ¿a qué tipo de *areté* se está haciendo referencia?

Dicho interrogante obtiene una respuesta en el primero de los temas señalados en el *Critón*, el cual se introduce ante la preocupación de Critón por parecer un tacaño ante los

atenienses por no haber ayudado a su amigo usando todos los medios de los cuales disponía para evitar las consecuencias a las que dio lugar el proceso de acusación en su contra. Por su parte, Sócrates sostiene que no hay nada que temer argumentando que: “entre las opiniones que los hombres manifiestan deben estimarse mucho algunas y otras no” (*Cri.*, 46e). Afirmando que sólo son valiosas las opiniones de los hombres con criterio. Al respecto nos dice:

También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltratamos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto (*Cri.*, 46e).

De lo anterior nos da un ejemplo lo suficientemente claro cuando afirma que un hombre que se dedica a la gimnasia solo ha de tener en cuenta la opinión de una sola persona: la del médico o el entrenador, rechazando la de la mayoría, que nada sabe de estos temas. En una discusión que tiene como tema central la justicia, se introduce la pregunta por el individuo capaz de conocer y diferenciar lo justo y lo injusto: “no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que la verdad misma diga (*Cri.*, 48a).

Esto responde implícitamente la pregunta formulada en 53e sobre el tipo de *areté*: el conocedor de esta clase de perfección será aquel que sepa distinguir lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo. En efecto, el *Critón* estaría haciendo referencia a la justicia como la *areté* propia del hombre en la medida en que nos ayuda a distinguir el bien del mal.

De este modo, en *Critón* encontramos una primera aproximación a la relación que guarda la *areté* con el conocimiento. Esta es una característica propia de estos primeros diálogos de juventud, en los que Platón sigue siendo fiel a la empresa de intelectualizar la *areté* mediante la comparación del conocimiento moral con algún tipo de conocimiento técnico, pues del mismo modo que la arquitectura está destinada a construir templos, puertos, arsenales y murallas, y la gimnasia cuerpos bellos y sanos, la *areté* estaría destinada a producir el bien en cada una de las personas.

De esta forma, tanto en *Apología* como en *Critón*, Platón inicia su indagación en torno a la *areté* en el marco del intelectualismo socrático, según el cual el conocimiento determina el bien de nuestras acciones: “y, de este modo, el mal moral sería una falta de conocimiento y por tanto involuntario” (Cruz, 2015, p. 21). Por lo tanto, una primera dificultad que surge es la de saber si Platón hace depender o no la *areté* del conocimiento (Cruz, 2015, p. 20). Para ello, habrá que superar una primera dificultad presente en el intelectualismo socrático, y es la de determinar qué tipo de conocimiento se encuentra presente en la *areté*. Y si, en efecto, la *areté* es conocimiento, es necesario saber qué tipo de conocimiento, para luego indagar si Platón hace depender o no la *areté* del conocimiento.

Debido a que tanto en *Apología* como en *Critón*, la *areté* por excelencia es la justicia, ambos diálogos estarían señalando a la política como el conocimiento presente en la *areté*, en la medida en que esta tiene como objetivo distinguir el bien del mal (Tomar, 1998 p. 251). No obstante, esta afirmación es descartada no solo debido al carácter inconcluso de estos primeros diálogos, sino también al hecho de que la política en tiempos de Platón no ayudaba a los ciudadanos a distinguir el bien del mal. De lo contrario no habrían acusado a Sócrates, como vimos en la *Apología*, ni lo habrían encarcelado a la espera de la muerte, como vimos en el *Critón*. De ahí que en el *Gorgias* se postule la necesidad de sentar los cimientos de una política que tenga como objetivo acercar a los ciudadanos al bien. De esta forma, en *Apología* y *Critón*, Platón establece los fundamentos de lo que en la *República* será su tema central: encontrar las bases de una verdadera política erigida sobre el conocimiento de la justicia (R., 368a).

No hay que perder de vista que estas constituyen las posturas del Sócrates histórico, en las cuales no va a tardar Platón en ver grandes dificultades. La primera de ellas consiste en que si la *areté* es un arte o una habilidad para desempeñar cierto tipo de función, no habrá manera de especificar cómo la habilidad para desempeñar tal función se va a convertir también en la habilidad para hacer lo opuesto de dicha función (Hare, 1991). Por ejemplo, por qué el mejor cerrajero puede convertirse en el mejor ladrón. La segunda de ellas consiste en que tener conocimiento de la gimnasia no basta para ser un buen gimnasta. Pero ¿ha de suceder así con la *areté*? Es decir, ¿es suficiente el conocimiento de la *areté* para hacer del hombre un ser excelente, justo y bueno? Sócrates parece haber pensado que sí, pero Platón parece no haber estado de acuerdo (Hare, 1991). Estas dificultades son las que tendrá que

superar Platón y las que constituirán el punto de partida a partir del cual desarrollar su pensamiento. A medida que las resuelva veremos a Platón desligarse del intelectualismo socrático hacia un intelectualismo de la justificación que “no excluye el papel que otras instancias no-rationales juegan en la conducta del ser humano” (Cruz, 2015, p. 22), a diferencia del intelectualismo socrático, que postula que la *areté* es únicamente conocimiento.

Intentaremos demostrar esto a partir de los diálogos de juventud, en los cuales a medida que se busca una definición para una determinada *areté* (valor, piedad, sensatez), se postula una salida irracional como alternativa a la dificultad de encontrar una definición (*Euphr.*, 13d; *Io.*, 342b; *Ly.*, 221b; *Hp. Ma.*, 298a; *Prt.*, 351). Dicha salida irracional le permite a Platón liberarse tanto de una postura netamente intelectualista como de una postura irracional, manteniendo ambas tendencias en equilibrio (Nestle, 1987), estableciendo las bases de la vida mixta descrita en el *Filebo*, donde Platón incluye lo racional y lo irracional en la consecución de la vida buena: “no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla, sino, por el contrario, en una vida mezclada de placer y conocimiento (καὶ νῦν δὴ τις λόγος ἐμήνυσεν ἡμῖν, ὥσπερ καὶ κατ’ ἀρχάς, μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τὰγαθὸν ἀλλ’ ἐν τῷ μεικτῷ)” (*Phlb.*, 61b).

A una conclusión similar, afirma Bravo, llega el extranjero del *Sofista* en el plano lógico- ontológico, al reconocer que el discurso ha nacido de la combinación de formas (Bravo, 2009, p. 253). De igual forma, en el *Político* el arte real se define a partir de la combinación de caracteres sensatos y valientes (*Plt.*, 310e). En el *Timeo* el cosmos se forma a partir de la combinación de la inteligencia y la necesidad (*Ti.*, 48a). En el *Parménides*, la indagación en torno a la teoría de las ideas surge a partir de la dificultad que supone la combinación de las formas entre sí (*Prm.*, 130a). En el *Teeteto*, se recurre al símil de la combinación entre las letras para explicar la definición del conocimiento como recta opinión acompañada de una explicación (*Tht.*, 201c-210b). En el *Fedón*, se define el alma como la combinación y correspondencia de elementos contrarios entre sí (*Phd.*, 86c). Y en la *República*, se define el alma a partir de la combinación de elementos racionales e irracionales (*R.*, 436a). De este modo, en sus diálogos de madurez, Platón recurre a la combinación de elementos opuestos para desarrollar sus propuestas.



Tenemos razones para creer que también recurre a dicho procedimiento en los diálogos de juventud, donde Platón concibe el bien mediante la combinación de elementos racionales e irracionales. La primera de estas razones consiste en el carácter dialógico de sus textos, que permite a través de la discusión la circulación de ideas contrarias entre sí (Bravo, 2009, p. 243). La segunda radica en la figura de Sócrates y su actividad, dotada de un aspecto humano y otro divino (*Ap.*, 23b-40c). La tercera en el hecho de que siempre que se busca una definición para una determinada *areté* (sensatez, valor, piedad), se postula una salida irracional como alternativa a la dificultad de encontrar una definición teórica (*Euphr.*, 13d; *Io.*, 342b; *Ly.*, 221b; *Hp. Ma.*, 298a; *Prt.*, 351). De esta forma, en estos primeros diálogos Platón nos presenta dos vías de acceso a la consecución del bien, una racional y otra irracional, producto de su intento de conciliar lo racional e irracional con el objetivo de desligarse de las posturas de su maestro, claro está sin dejar de ser un racionalista:

En pocas palabras, Platón es, sin lugar a dudas, un racionalista. No obstante, a diferencia de su maestro, el ateniense otorga un papel a otros factores que inciden en nuestra conducta y se encuentran allende la razón. Gran parte de la exploración filosófica de sus obras intenta conciliar la razón y la pasión como fuentes divergentes de motivación, como componentes definitorios de la naturaleza humana. (Lozano, 2012, p. 5).

### ***Eutifrón*: ¿es la piedad el conocimiento presente en la *areté*?**

El *Eutifrón* busca dar cuenta de si el conocimiento asociado a la *areté* capaz de hacer a los seres humanos buenos en la condición natural que le es propia es la piedad. Dejamos atrás los hechos relativos al juicio, encarcelamiento y muerte de Sócrates. De lo que se trata ahora es de definir un concepto. El *Eutifrón* viene ocupar un punto de inflexión en la filosofía platónica. En él aparece por primera vez el concepto de idea: “¿Es que lo pío en sí mismo (τὸ ὅσιον αὐτὸ) no es solo una cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter (ἰδέα) conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?” (*Euphr.*, 5d). En este contexto la palabra *idea* no tiene la misma significación filosófica que Platón le dará más adelante, sino que ha sido traducida por carácter (ἦθος), con una connotación aún más ética que filosófica (Íñigo, 1985, p. 224). En este sentido, el diálogo inicia recordando en un tono irónico la acusación lanzada contra Sócrates:

¿Qué acusación? Me parece que de altas aspiraciones. En efecto, no es poca cosa que un joven comprenda un asunto de tanta importancia. Según dice, él sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Es probable que sea algún sabio que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a los de su edad (*Euphr.*, 2c).

El diálogo abre poniendo el acento en la que se supone que debería ser una de las preocupaciones principales de un Estado, la educación de los jóvenes, subrayando el carácter político que en Platón caracteriza la *areté*, tal y como vimos en *Apología* y *Critón*:

Me parece que es el único de los políticos que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras. (*Euthphr.*, 2d).

Por su comienzo, el *Eutifrón* pareciera estar en la lista de los diálogos vinculados al proceso de acusación. Sin embargo, el diálogo no puede ser considerado una pieza apologética, a pesar de que este inicie como *Apología* y *Critón*: con la preocupación de corroborar si la acción que se ha de llevar a cabo es justa o injusta:

Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es solo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no (*Euphr.*, 4b).

Bajo esta premisa se inicia la conversación entre Sócrates y Eutifrón que busca determinar si Eutifrón actuó de forma justa o injusta al acusar de homicidio a su padre, el cual, por indiferencia, ha dejado morir a un jornalero de Eutifrón como castigo por haber asesinado a uno de los criados de la casa. Lo anterior se ha de corroborar buscando definir la parte de la justicia que llamamos piedad (*Euphr.*, 12d). Lo interesante del diálogo radica en que Eutifrón considera que actúa piadosamente al denunciar a su padre, acción que llama la atención de Sócrates, pues, como él mismo lo reconoce, el hacer esto no es algo que esté al alcance de cualquiera, sino del que ya esté adelantado en el camino de la sabiduría (*Euphr.*, 4b).

La escena que da inicio al diálogo se presenta como un caso difícil de discernir, puesto que se busca que la elección moral se imponga por encima de las relaciones personales, ya que la *areté* debe ser perseguida como un fin, no como un medio, tal y como se ha logrado mostrar en el juicio de Sócrates y en su estancia en prisión).

Además, el diálogo se ocupa de un punto fundamental de la acusación de Meleto contra Sócrates: la impiedad (ἀσέβεια). Por eso si este consigue aprender de Eutifrón qué es la piedad, podrá enfrentar el juicio en su contra con conocimiento de lo que se le acusa. Por tal motivo, Sócrates sugiere a Eutifrón ofrecer una definición de lo pío (*tò hostion*) respecto al homicidio o cualquier otro acto. De lo que se trata es de definir qué parte de lo justo es la piedad.

Eutifrón, con ínfulas de sofista y alardeando conocer este tema mejor que nadie, define lo pío como el acusar a todo aquel que comete delito sin importar que se trate del padre o de la madre (*Euphr.*, 5e). Más aún, introduce en su argumentación el ejemplo de Zeus, aludiendo a los muchos que, considerándolo el mejor y más justo de los dioses, reconocen que encadenó a su propio padre (*Euphr.*, 6a). En todo caso Sócrates rechaza esta definición, pues lo que busca no es conocer uno de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías reciben este nombre (*Euphr.*, 6d). Lo cual nos lleva, ante la respuesta afirmativa de Eutifrón, a la segunda definición de lo pío. En esta oportunidad, Eutifrón define lo pío como lo agradable a los dioses (*Euphr.*, 7a), definición que alberga dificultades, en primer lugar, aunque no solo, porque los dioses disputan y tienen enemistades entre sí (*Euphr.*, 7b).

Buscando examinar esta definición, Sócrates se pregunta: “¿sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa?” (*Euphr.*, 7b), ofreciendo varios ejemplos a fin de elucidar la cuestión. De esta forma, nos dice, si disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, ¿no recurriremos al cálculo para ponernos de acuerdo sobre este asunto y evitar toda discusión e irritación que nos pueda traer la disputa? Asimismo, si discutiéramos sobre lo mayor y lo menor, ¿no recurriríamos a medirlo para acabar la discusión? De modo similar que si discutiéramos acerca de lo pesado y lo ligero, recurriríamos a pesarlo para zanjar la disputa.

Lo anterior, le permite reformular la pregunta en dirección al tema que le interesa: ¿la disputa sobre qué asunto traería enemistad e irritación por no poder llegar un acuerdo? A lo que Sócrates responde: “Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo” (*Euphr.*, 7d). De este modo, abriéndose paso en una discusión en torno a la piedad, hace su aparición la pregunta por la justicia, quizás en el mismo marco en el que aparece en el *Critón*, esto es, en un plano cognoscitivo.

Hasta cierto punto, como se ha hecho notar en las citas anteriores, el *Eutifrón* sigue manteniendo cierta analogía entre *areté* y *téchne*. Lo que nos lleva a pensar que dicha relación atrajo no solo a Sócrates, sino también a Platón (Hare, 1991). Ahora bien, en este apartado vemos cómo aparece la pregunta por aquel que, conociendo lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, ponga fin a toda disputa que genera enemistad entre los atenienses que discuten en la asamblea. En consecuencia, al igual que en *Apología* y *Critón*, en *Eutifrón* la *areté* por excelencia es la justicia, capaz de tender puentes que unan a los individuos de la *pólis* en torno a lazos de amistad. En efecto, una sociedad virtuosa es aquella en la que sus ciudadanos se movilizan en unidad por la consecución del bien (*R.*, 426a-c).

De cualquier modo, Eutifrón no ha logrado dar una respuesta satisfactoria acerca de lo que pueda ser la piedad, ya que, al mantener los dioses constantes rencillas -lo que es agradable para Zeus sería odioso para Crono y Urano, lo agradable para Hefestos, odioso para Hera (*Euphr.*, 8b). Por tanto, las cosas que ellos consideran justas son las que ellos aman, e injustas las que odian. En consecuencia, buscando definir lo pío, Eutifrón ha definido lo que al mismo tiempo sería pío e impío. Ante esta dificultad, Sócrates propone retomar la indagación agregando una salvedad: que lo que a todos los dioses agrada es pío, y que lo que agrada a unos y otros odian, no es ninguna de las dos cosas (*Euphr.*, 9d).

Establecida esta delimitación, Sócrates pide a Eutifrón que examine lo siguiente: “¿acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?” (*Euphr.*, 10a). Ante la dificultad de Eutifrón para comprender la pregunta, Sócrates ofrece una explicación. Dicha argumentación nos revela la defensa platónica de una concepción no instrumental de la *areté*. Debido a que lo pío es una parte de la justicia y la justicia una parte de la *areté*, lo anterior sería igual a decir: ¿acaso la *areté* es querida por los

hombres por sí misma, o es querida por la utilidad que de ella pueden sacar? Para responder a este interrogante, Sócrates establece una distinción entre las acciones y los resultados que se desprenden de ellas:

Voy a intentar decírtelo con más claridad. ¿Decimos que algo es transportado y algo transporta, que algo es conducido y algo conduce, y que algo es visto y algo ve? ¿Te das cuenta de que todas las cosas de esta clase son diferentes una de otra y en qué son diferentes? (*Euthphr.*, 10a).

Lo transportado sería el efecto de algo que transporta, lo conducido, de algo que conduce, y lo que es visto, de algo que ve. Esto permite establecer un orden en las palabras y en las cosas, considerándolas en su relación de causa y efecto:

Luego no porque es visto, por eso se lo ve, sino que, al contrario, porque se lo ve, por eso es visto. Tampoco porque es conducido, por eso se lo conduce, sino que porque se lo conduce, por eso es conducido; ni tampoco porque es transportado, por eso se lo transporta, sino que porque se lo transporta, por eso es transportado (*Euthphr.*, 10b).

Luego si lo pío es amado por los dioses, es amado porque se lo ama, y no porque es amado se lo ama. Luego lo pío es amado por ser pío, y no es pío porque se lo ama (*Euphr.*, 10d). Lo que sería igual a decir: la *areté* es amada en sí misma por lo que ella representa, y no por lo que de dicha posesión se pueda desprender. No obstante, al definir lo pío como lo que es agradable a todos los dioses, es posible, nos dice Sócrates, que Eutifrón no manifieste en esencia lo que esto es, sino un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses (*Euphr.*, 11a).

Buscando definir la piedad en medio del desconcierto, hacia el final del diálogo, Eutifrón define lo pío como un servicio a los dioses (*Euphr.*, 13d). Sócrates, con el fin de aclarar dicha definición, argumenta con sutileza y perspicacia: “¿el servicio a los médicos es un servicio para la realización de qué obra? ¿No crees que la obra de la salud?” (*Euphr.*, 13d). De igual forma que el servicio a los constructores de barcos es un servicio para la realización de barcos y el servicio a los arquitectos para la realización de casas, Sócrates pregunta a Eutifrón:

Dime ahora, amigo, ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra? Es evidente que tú lo sabes, puesto que afirmas que conoces las cosas divinas mejor que ningún hombre (...) Dime, por Zeus, ¿Cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores? (*Euthphr.*, 13e).

La respuesta no se ofrece de una manera directa en el diálogo. Por el contrario, Eutifrón manifiesta su desconcierto ante lo que se le pregunta con las siguientes palabras: “Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo aprender con precisión cómo son todas estas cosas” (*Euphr.*, 14b). Sin embargo, buscando encontrar una definición de lo pío, el diálogo no deja surgir el recurso que hubiera dado respuesta al interrogante.

En efecto, ante la pregunta: ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra?, el diálogo nos permite suponer que la obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores es la *areté*. Lo anterior se justifica por el hecho de que, tanto en el *Ion* como en el *Menón*, la *areté* se concibe como un don otorgado por la divinidad a los hombres en la forma de un mandato divino (*Io.*, 534b; *Men.*, 99d). Como ejemplo tenemos a Sócrates, que justificaba su actividad por la respuesta que dio el dios Apolo en el oráculo de Delfos a la pregunta de Querefonte. Lo que nos lleva a pensar, siguiendo a Gómez Lobo, que el fundamento último de la ética socrática es un mandato divino:

Una concepción ética en esta línea justifica o condena sobre la base de los dictados de un dios que ordena, permite o prohíbe ciertos tipos de acción. Más allá del imperativo divino no se puede, ni se necesita, invocar razón alguna. La piedra angular de esta concepción de la ética es la voluntad divina. (Gómez Lobo, 1994, p. 80).

Lo cual parece chocar con su intelectualismo en la medida en que el fundamento de nuestras acciones no es lo que un dios decida ordenar, sino el conocimiento. A pesar de que Sócrates no sabía lo que era la *areté*, se comportaba como un hombre virtuoso en la medida en que se guiaba por el *daímon* (δαίμων) que lo acompañaba en todo momento. La figura de Sócrates nos presenta así dos vías de acceso al bien, una racional y otra irracional, de las cuales Platón hará uso. Entonces, el *Eutifrón* se suma a otras tantas imágenes que en su

filosofía buscan conciliar lo racional y lo irracional en la naturaleza humana: “en este sentido, pueden interpretarse algunas de sus famosas imágenes: las corrientes anímicas de la *República*, el carruaje del *Fedro*, la marioneta de las *Leyes*, entre otras” (Lozano, 2012, p. 5). Este fundamento divino socrático se traslada a la ética platónica desde el *Eutifrón* hasta llegar a las *Leyes*: “la doctrina ética de Platón se ha desplazado desde un intelectualismo racionalista a una especie de intelectualismo religioso. La ética en ambos casos se justifica desde una instancia que trasciende a la misma acción humana” (Miñón, 2012, p. 164).

En todo caso, el servicio a los dioses traería como resultado la *areté* en todos y cada uno de los individuos, siendo este el provecho que sacan los dioses del comercio con los hombres. Pues, en efecto, lo que estos nos dan es evidente para todos, ya que no poseemos bien alguno que no sea otorgado por ellos (*Euphr.*, 15a). En la misma dirección y sentido opuesto, los dioses reciben de los hombres vidas virtuosas, ya que al hacerlo reciben de estos la mejor recompensa:

Sócrates no interpretaría la fórmula de Eutifrón de la misma manera que Eutifrón, pero podría decir que la rectitud religiosa consiste en pedir a los dioses lo que es bueno para nosotros y darles lo que les es agradable (especialmente vidas virtuosas), y que por lo tanto la santidad personal es el conocimiento de qué es bueno para nosotros y qué es una vida virtuosa (Crombie, 1990, p. 225).

El *Eutifrón* termina sin una conclusión clara, no en vano es un diálogo aporético, sin saber si esa parte de lo justo que decimos es la piedad puede ser considerada el conocimiento correspondiente a la *areté*. Sin embargo, al igual que en la *Apología* y el *Critón*, la justicia aparece en el *Eutifrón* como la *areté* propia del hombre. No obstante, se deja de lado esta posibilidad al tratar la piedad desde la relación con los dioses y no en el terreno exclusivamente humano. En consecuencia, al mismo tiempo que en el *Eutifrón* se busca una definición de la piedad, se postula un intelectualismo religioso basado en la divinidad. De este modo, vemos cómo en el *Eutifrón*:

La exaltación de las potencialidades de la razón humana va acompañada por el reconocimiento de aspectos irracionales de nuestra condición como seres humanos que dificultan o deterioran la operatividad de la razón. Asimismo que, si bien estos factores son susceptibles de ser encauzados apropiadamente y en este sentido “racionalizado”, como ocurre en la estructura psicofísica del filósofo, incluso en este caso hay siempre un resto que se resiste a una regulación de este tipo (Fierro, 2012, p. 51).

De esta forma, el *Eutifrón* nos presenta dos vías de acceso al bien y la *areté*, una racional y otra irracional. Esto abre paso a lo irracional en la consecución del bien y la vida buena.

***Ion*: hacia una concepción irracional de la *areté*.**

Los poetas fueron los primeros educadores del pueblo griego. Durante años, los poemas de Homero, Hesíodo y Arquíloco constituyeron el ideal de conducta de todo un pueblo que veía en aquellos héroes la representación máxima de la *areté*. Precisamente por esta conexión entre *areté*, educación y poesía, Platón se pregunta por el fundamento de esta última y si es ella el conocimiento presente en la *areté*.

El *Ion* plantea el tema de la inspiración poética producto del entusiasmo del poeta como efecto de la posesión divina. Esta cuestión no era extraña para el pensamiento antiguo, pues ya Parménides en su poema había puesto de manifiesto cómo la presencia de los dioses, en este caso la diosa, era necesaria para hablar o escribir acerca de la verdad. Por otro lado, Platón pretende mostrar cómo el rapsoda Ion no ensalza a Homero en virtud de una técnica, sino a través de un don o predisposición divina (*Io.*, 536d). El diálogo define al poeta y al rapsoda en sendos pasajes (530c y 534e) y el objetivo parece ser dar cabida a lo irracional en las acciones humanas:

Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. (*Io.*, 534b).

De este modo, Platón se va desligando del intelectualismo socrático y va incorporando lo irracional en su reflexión sobre la *areté*, que hasta el momento se esconde en lo divino:

Platón permaneció siempre fiel a la teoría, extraña a la enseñanza de Sócrates, de que la virtud supone una primera disposición o un don que no viene de la naturaleza ni del



pensamiento reflexivo, y que atribuye, en términos un poco vagos, al concurso divino. (Brochard, 2008, p. 195).

Aun así, el *Ion* no escapa a los intereses racionalistas, pues “acción divina” no es sinónimo de azar o ausencia de toda regla; por el contrario, “Platón la concibe como sometida ella misma a ciertas condiciones de orden y armonía” (Brochard, 2008, p. 194). De este modo, el fundamento último de la *areté* no es lo que un dios decide ordenar, sino un orden objetivo que obliga incluso a los dioses (Gómez, 1994, p. 80). Esto se encuentra ya sugerido en el *Eutifrón* en la idea de que los dioses aman lo pío por ser pío, y no porque lo aman los dioses es pío:

Esta convicción socrática de que los dioses están sujetos a formas superiores de normas se desarrolla de manera explícita en el *Eutifrón*. Y, de hecho, contribuye a la plausibilidad del cargo de impiedad en su contra, pues implica una drástica revisión de las creencias populares acerca del comportamiento de los dioses (Gómez, 1994, p. 81).

De esta forma, la convicción socrática de que los dioses están sujetos a formas superiores llevará a Platón en la *República* a definir la *areté* en términos de orden y armonía entre las partes del individuo en la escala antropológica y entre los habitantes de la ciudad en la escala política, ámbitos que, a su vez, deben estar en sintonía con un orden y una armonía superiores basados en las ideas: “Con todo, será menester esperar el *Fedón*, esto es, a la postulación de las formas, para encontrarnos con una noción de lo divino que aparece claramente como fundamento del realismo moral, tanto ontológica como epistemológicamente” (Oons, 2013, p. 160). De este modo, vemos cómo en estos primeros diálogos Platón nos presenta dos vías de acceso al bien en sí, una racional y otra irracional. Si bien para Sócrates la *areté* es conocimiento, para Platón esto no es suficiente para dar cuenta del comportamiento moral en la medida en que este supone un lado irracional que lleva a los individuos a entregarse a los placeres o, en el caso de *Ion*, a decir cosas que no puede explicar. Por tanto, un verdadero conocimiento moral ha de tener en cuenta lo irracional en el individuo, claro está, bajo el mando indiscutible de la razón:

El conocimiento, como estado cognitivo que describe la razón de un sujeto, y las pasiones o estados emocionales, vinculado a lo irracional del alma, se han hallado,

desde la ética y la psicología antigua, en conflicto con el ser humano. Ahora bien, a los efectos de encauzarse por la senda de la virtud (*areté*) y la felicidad (*eudaimonía*) es menester que, desde el plano individual, el sujeto se ajuste a los dictámenes de su propia razón, constituyéndose esta en la guía direccional del hombre virtuoso y bueno. (Branda, 2007, p. 57).

En todo caso, el *Ion* inicia con la intención de Sócrates por determinar si Ion, que se vanagloria de ser el único de los griegos en decir las cosas más hermosas sobre Homero, ensalza a Homero en virtud de una ciencia, por lo que Sócrates le pregunta a Ion, tomando la poesía como un todo, si es capaz de hablar únicamente sobre Homero, o también sobre Hesíodo y Arquíloco (*Io.*, 531a). Ion argumenta que solo sabe decir cosas maravillosas con respecto de Homero. En cuanto a los demás poetas: “cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y soy incapaz de contribuir en el diálogo con algo digno de mención” (*Io.*, 532c). Sócrates intenta demostrar a través de una serie de ejemplos la imposibilidad de tal afirmación, puesto que la misma persona que conoce al que habla bien, conocerá sin duda al que habla mal acerca de un mismo tema. De la misma manera, si muchos hablan acerca de los números, solo uno podrá distinguir al que lo hace bien del que lo hace mal, y este será el que posea la ciencia de los números. Lo mismo puede decirse de los alimentos y el médico. En resumen:

es siempre el mismo quien sabrá distinguir, entre muchas personas que hablan sobre idéntico asunto, al que dice bien y al que mal. O en caso de que no reconozca al que habla mal, es claro que tampoco al que bien; al menos tratándose del mismo asunto. (*Io.*, 531).

Luego si Ion conoce al que habla bien (Homero), conocerá, sin duda, a los que hablan mal acerca del mismo tema (Hesíodo y Arquíloco). Pues la poética, si es ciencia, ha de ser un todo, por tanto en ella se ha de encontrar el mismo género de investigación (*Io.*, 532d). Esto le permite concluir que Ion no habla de Homero en virtud de una técnica, sino por predisposición divina: “puesto que, si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas” (*Io.*, 534c). En consecuencia, al igual que en el *Eutifrón*, en el *Ion* lo que guía nuestras acciones es la divinidad.

En la misma línea en la *República* se señala cómo los matrimonios que darán a luz a los hijos mejor dotados se llevan a cabo gracias a las conjunciones de los astros y al concurso divino (*R.*, 546b). El elemento racional y el irracional se hallan en el *Ion* en constante tensión, especialmente en la última parte del diálogo, en la cual es posible rastrear una idea de lo que se ha de entender por justicia. En efecto, es así como se concibe en el interrogante formulado por Sócrates hacia el final del diálogo, según el que la justicia ha de concebirse como la norma reguladora capaz de guiar nuestras acciones.

La pregunta se justifica sobre la base de una cuidadosa división de las ciencias que parece anticipar la que se efectuará en el *Gorgias*, 450d. En este sentido, el arte del rapsoda no sería la excepción y sería considerado distinto de los demás saberes debido que “a cada una de estas técnicas le ha sido concedida por la divinidad la facultad de entender en un dominio concreto” (*Io.*, 537c). De este modo, al tratar Homero en muchos de sus poemas sobre técnicas, habrá muchos temas que Ion desconozca, al ser la técnica del rapsoda distinta a la del auriga, el médico o el adivino. Esto hace que Sócrates se pregunte: “¿sobre qué cosas versa tu arte, si no versa sobre todo?” (*Ion.*, 540b). Frente al interrogante, Ion ha de responder con cierto apuro: “En mi opinión, sobre aquellas cosas que son propias de que las diga un hombre o una mujer, un esclavo o un hombre libre, el que es mandado o el que manda” (*Io.*, 540b). No deja de resonar en esta respuesta la primera definición que en el *Menón* encontramos de la *areté* (*Men.*, 71e).

Ahora bien, dos preguntas en consideración a este pasaje resultan pertinentes para aclarar el sentido de lo que aquí se nos quiere decir: ¿cuáles son estas cosas propias que dice un hombre o una mujer, un esclavo o un libre? Y estas cosas propias, ¿están relacionadas con lo propio de todo ser humano, a saber, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo? En otras palabras, la respuesta de Ion es rechazada porque implica una omisión o en su defecto una explicación inadecuada acerca de lo que pueda ser la justicia, como norma que nos indica lo propio que debemos hacer o decir en cada uno de los momentos en que nos toque actuar. Es decir, si el rapsoda se ocupa de las cosas propias de ser dichas por un hombre, una mujer o un esclavo, dicha ocupación supone antes que nada del conocimiento de lo que nos es propio.

En este punto regresamos al *Eutifrón*, a la cuestión de si lo pío se ha de definir como la ciencia de lo que debemos dar y pedir a los dioses (*Euphr.*, 14d). Dicha definición depende ante todo de saber qué necesitamos, es decir, de lo que nos es propio. Y si aquello que nos resulta ser propio es la justicia, dicha ocupación supone que el conocimiento de lo que esto sea es anterior a todas las cosas. En concordancia con lo anterior, el *Ion* seguiría manteniendo la justicia como la *areté* propia del hombre en la medida en que nos permite distinguir lo bueno de lo malo. Sin embargo, la conclusión es otra, mantener una concepción no cognoscitiva de la *areté* al concluir que Ion habla de Homero porque está poseído por un dios y se encuentra en un estado de entusiasmo (ἐνθουσιασμός), pero no porque sea un experto (*Io.*, 542b). De esta forma, como veremos en la *República*, se opta por mantener lo racional y lo irracional en una justa proporción y armonía. Esta tensión en el diálogo se ve reflejada en el binomio inspiración-*téchne*:

Platón habría concebido los polos de ese curioso binomio como formas complementarias de explicar armónicamente campos diferentes de la creación artística. Asumir la diferencia y evidenciar la armonía de estos términos sería el marco adecuado para recoger con integridad todos los componentes del fenómeno artístico. (Delgado, 2016, p. 85).

La importancia del *Ion* radica en desvelar ciertas características del conocimiento presente en la *areté*. En primer lugar, la nota estructural de la inspiración-*téchne* expuesta en el *Ion* nos descubre que esta ha de operar en lo concerniente a un dominio unitario, evidenciando así una suerte de paralelismo estructural entre las artes que hace que lo que aplica para el caso de una, ha de aplicar también para él de todas las demás: “de este análisis resulta, en síntesis, que una práctica- como la de Ion- que sólo habilita para tratar con sólo una sección de un dominio unitario no puede ser equiparada a una *techné*” (Delgado, 2016, p. 7), ya que no cumple con el requisito de universalidad.

En segundo lugar, dicha *téchne* ha de estar referida a un conocimiento específico, puesto que como se manifiesta en el *Ion*: “a cada técnica, ¿no le ha asignado el dios, acaso, la tarea específica de saber de algunos temas en particular?” (*Io.*, 537c). El *Ion* nos presenta así el carácter concreto con el que debe cumplir todo saber, con el objetivo de demostrar que la *areté* no ha de ser estrictamente un conocimiento en la medida en que: “la virtud no es ni un

conocimiento objetivo de las cosas ni ayuda a producir nada” (Cruz,2015, pp. 33-34). La *areté* es tan solo la causa que nos lleva actuar, pero no la acción en sí misma.

La *areté* no es del todo conocimiento en la medida en que ha de tener en cuenta la disposición interior que muchas veces nos lleva hacer o decir cosas que no podemos explicar. En consecuencia, dado que la poesía no es conocimiento, se demuestra la imposibilidad de asociar la *areté* al conocimiento de la poesía. De este modo, al tiempo que el *Ion* busca establecer los parámetros que definen lo que debe ser considerado conocimiento, también expone una concepción irracional de la *areté* reflejada en la figura del poeta. De este modo, al igual que el *Eutifrón*, propone dos vías de acceso al bien, una racional y otra irracional, con lo cual se busca abrirle paso a lo irracional en la consecución de la vida buena.

### **Sócrates a la luz de la figura del poeta en el *Ion***

La intención de estas líneas es mostrar ciertas semejanzas entre Sócrates y la figura del poeta que se nos presenta en el *Ion*. Ambos justifican sus actos por su relación con la divinidad: el poeta es un intérprete de las palabras del dios en la tierra y Sócrates, en su intento de comprender el sentido del oráculo apolíneo, muestra al que se cree sabio que en realidad no lo es, lo que no deja de resultar curioso, puesto que Sócrates reconoce no tener ningún tipo de conocimiento, lo que le sitúa en igualdad de condiciones que el poeta, pues la actuación de ambos queda a la sombra de un dios, actuando de forma similar a lo que Eurípides llamó la piedra magnética (*Io.*, 533d), capaz de atraer anillos de hierro con una fuerza tal que puede imprimir en ellos la capacidad de atraer otros anillos, formando una gran cadena:

De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo (ἐνθουσιάζουσιν), unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, que están poseídos por Homero. (*Io.*, 536b)

Los poetas atraen a los espectadores en esa larga cadena de endiosados que tiene su origen en las musas “Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo.” (*Io.*, 533e) De modo similar, Apolo,

actuando a través de Sócrates, lo hacía a traer discípulos, siendo estos los últimos en esta larga cadena de entusiasmados. Tal y como lo señala Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*:

¿Por qué crees, si no, que Apolodoro que aquí ves, y Antístenes nunca se apartan de mí? ¿Por qué crees que han venido de Tebas Cebes y Simmias? Ten la seguridad de que eso no puede ocurrir sin un montón de filtros, ensalmos y torcecuellos.  
(*Recuerdos*, III.11.17)

De la misma forma que el poeta sólo se halla en condiciones de poetizar cuando está endiosado, poseído por el dios o entusiasmado, el *daímon* (δαίμων) de Sócrates se le manifestaba para evitar que obrara mal, reemplazando el conocimiento que aún no hallaba, pero que estaba dispuesto a encontrar.

***Lisis*: la areté como un tercer elemento que posibilita la vida buena en sociedad.**

El *Lisis* plantea el carácter social de la *areté* a la luz de la amistad, la base de las relaciones humanas de los griegos. Al indagar cómo se produce la *philía* entre los individuos, Platón señala un rasgo fundamental de la naturaleza de la *areté*: ser ese vínculo que produce la amistad entre las personas.

En efecto, al estar sustentadas las relaciones humanas en el carácter ilusorio de lo sensible, están expuestas a corromperse. Por tanto, habrá que buscar un fundamento más allá de lo sensible. Dicho fundamento se encuentra en la *areté*, que en el *Lisis* se muestra en relación con el bien, razón por la cual se concibe la *areté* como un tercer elemento capaz de posibilitar la vida buena en sociedad en la medida en que oficia de vínculo entre el individuo y el Estado en la consecución de la vida buena. La importancia del *Lisis* radica en preparar el terreno tanto al *Hippias Mayor* como al *Banquete*, diálogos que incluyen una concepción irracional de la *areté*, asociándola al conocimiento de la amistad (*Lisis*), la belleza (*Hippias Mayor*) y el deseo (*Banquete*).

Lo que en principio iba a ser una conversación acerca de la justicia y la sabiduría termina, debido a un suceso inesperado, tornándose en una indagación acerca de la amistad: “Pretendía, después, preguntar quién de ellos sería el más justo y el más sabio; pero,

entretanto, vino uno que se llevó a Menéxeno, diciéndole que le llamaba el entrenador. Me pareció que le tocaba actuar en alguna ceremonia” (Ly., 207d).

Cabe resaltar que la pregunta inicial que Sócrates tenía la intención de formular era por la justicia y no por la amistad representada por el amor. La ausencia de Menéxeno supone la ausencia de la pregunta por la justicia en el diálogo. Lo anterior, constituye un juego literario que busca poner un velo a la verdadera indagación que, al no ser formulada, (salvo en el marco de la definición del amigo como lo opuesto), va estar de manera silenciosa en cada una de las definiciones de la amistad.

El diálogo inicia con un largo preludio en el cual se plantea el tema de la amistad en términos de conocimiento (Ly., 207e). La *philía* (φιλία) es un tipo de saber y su conocimiento trae como consecuencia la amistad entre uno o más individuos. Se mantiene al inicio una concepción cognoscitiva de la *areté* que hace que Sócrates le recomiende a Lisis que, si quiere ser querido por todos, se haga el entendido en las artes:

Si, en cambio, llegas a ser entendido, oh, hijo mío, entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tú vez, serás provechoso y bueno; pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes (Ly., 210d).

Aunque Sócrates se limita a enumerar una serie de artes (Ly., 208a-210a), la relación que estas tienen con la amistad es estrictamente utilitaria, es decir, las artes nos proporcionan amigos solo en la medida en que sus conocimientos nos permiten ser útiles a otras personas del mismo modo que el médico le es útil a los enfermos, el cocinero a los que tienen hambre, el auriga a los propietarios de caballos y el maestro a los estudiantes.

Poco a poco el diálogo va dejando ver su lado político, pues la única persona capaz de realizar todas estas actividades a la vez es el gobernante: “Y bien, ¿no crees que los atenienses te confiarán también sus cosas cuando perciban que eres suficientemente sensato?” (Ly., 209d). Por tal motivo, lejos de considerar lo útil, la pregunta sugiere la sensatez como principal vehículo entre el individuo y la ciudad.

De este modo, la sensatez (vista en el sentido utilitario del preludio) se presenta como un elemento capaz de posibilitar la vida buena en sociedad. Recordemos que tanto a los dioses

como a los hombres los gobierna la convivencia, la amistad y el buen orden (*Grg.*, 508a). El preludio termina con la vuelta de Menéxeno al lugar de la conversación, dando inicio a la segunda parte del diálogo.

En correspondencia con lo anterior, esta segunda parte no inicia buscando definir lo que es la amistad, sino intentando llegar a conocer los medios por los cuales una persona se hace amiga de otra (*Ly.*, 212a). Es decir, no se pregunta por el “qué”, sino por el “cómo”. Y bajo qué condiciones se da la amistad entre los individuos. Razón por la cual Sócrates inicia la indagación con una pregunta: “Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quien, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?” (*Ly.*, 212b). Aparece aquí el amor como condición de posibilidad de la amistad entre iguales. Planteando el doble carácter que en el diálogo tiene el término *phílos* (φίλος), que sirve para designar al amigo y al amante. Aclarado esto, hay tres posibles respuestas:

1. El amante es amigo del amado.
2. El amado es amigo del amante.
3. Ambos son amigos entre sí.

Las tres son refutadas bajo un mismo principio: “el que odia es el que es enemigo, no el odiado” (*Ly.*, 213a). Si el amante es amigo del amado, puede suceder que el amante no sea correspondido e incluso muchas veces sea odiado por el amado. De este modo, si el que odia es el que es enemigo y no el odiado: “Muchos, pues, aman a los que le son enemigos y odian, por el contrario, a los que le son amigos, y son, así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos” (*Ly.*, 213b). Lo anterior se corrobora en los dos primeros casos, dado que si el amado odia al amante no podrá, según lo establecido, ser amigo de este. En cuanto al último caso, es descartado sin análisis alguno (*Ly.*, 212d).

En resumen, Sócrates concluye diciendo: “Qué debemos hacer si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que, al mismo tiempo, aman y son amados” (*Ly.*, 213c). La segunda parte del diálogo termina con el desconcierto de Menéxeno y el reconocimiento por parte de los interlocutores de que no se ha buscado por un buen camino.

La tercera parte inicia con Lisis como interlocutor. Partiendo de la explicación de los primeros poetas (Homero) y los primeros filósofos de la naturaleza (Empédocles y



Anaxágoras) se introduce el segundo principio explicativo de la amistad: “¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante? (ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι;)” (Ly., 214b).

Sin embargo, dicha definición se deja de lado al ser considerada por parte de los interlocutores una verdad a medias. Ya que es imposible que dos personas malvadas lleguen a ser amigos, pues entre los que se ofenden y son ofendidos de ninguna manera puede existir un vínculo de amistad. En este sentido, todo apunta a que la amistad sólo puede existir entre dos personas que sean buenas, pues: “los buenos son semejantes entre sí y amigos, y (...) los malos, cosa que se dice de ellos, nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos” (Ly., 214d).

No obstante, surge una pregunta: si lo semejante es amigo de lo semejante ¿qué utilidad puede sacar el uno del otro? En otras palabras: ¿cómo pueden vincularse dos cosas no prestándose servicio alguno? (Ly., 215a). Volviendo al sentido utilitario del preludio, la definición es rechazada sobre la base de que lo semejante no ha de prestar ninguna utilidad a su semejante. Por otro lado, si lo semejante no es amigo de lo semejante, bien pudiera serlo, afirma Sócrates, el bueno del bueno.

Tanto Sócrates como Lisis parecen entrar aquí en una contradicción, dado que lo bueno en tanto que bueno es semejante a lo bueno. Por tanto, ha de ocurrir como en el caso anterior, el bueno en tanto que bueno se bastará a sí mismo, y dado que en su suficiencia no necesita de nadie, no se vincularía a los otros. El que no se vincula no ama y el que no ama no es amigo. Si esto es así ¿Cómo pueden ser los buenos amigos en su suficiencia? (Ly., 215b). Queda así descartada toda posibilidad de que lo semejante pueda ser amigo de lo semejante.

Después de una breve argumentación, se da paso a una tercera definición donde la amistad no se da ya entre semejantes, sino entre opuestos. De la misma manera: “que el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles, y el enfermo, del médico, y todo el que no sabe tiene que vincularse al que sabe y amarle” (Ly., 215d).

Sin embargo, y con Menéxeno de vuelta al diálogo, los interlocutores no se atreven a sostener tal enunciado al ponerse rápidamente de manifiesto el carácter contradictorio del

mismo. Acorde a esto, nos dice Sócrates, ¿no saltarán sobre nosotros esos buscadores de contradicciones y nos preguntarán si acaso no es la amistad lo más opuesto a la enemistad? (Ly., 216a). De esta forma, se rechaza esta definición por la posibilidad de que los sofistas puedan afirmar que lo que más quiere el amigo es lo enemigo y viceversa. De este modo, en el marco de la definición del amigo como lo opuesto, aparece en el diálogo la pregunta por la justicia: “Sóc.- Así pues, dirán que lo que más quiere el amigo es lo enemigo y viceversa. Menex.- Ninguna de las dos cosas. Sóc.- ¿Pero sí, lo justo a lo injusto, o lo moderado a lo intemperante, o lo bueno a lo malo?” (Ly., 216b). De este modo, en *Lisis* se concibe la justicia como la *areté* propia del hombre en la medida en que, como el bien y la justicia son aquello a lo que aspiran todos los hombres, estos se unirán en amistad con miras a alcanzar dicho fin. De este modo, en *Lisis* la amistad aparece como fundamento de la *areté*: en la escena inicial del diálogo, el amor que siente Menéxeno por Lisis es lo que lleva a Sócrates a emprender toda una indagación en donde la *areté* se concibe como fundamento de la amistad.

Ahora bien, la definición no es rechazada del todo, no si tenemos en cuenta el final de esta tercera parte, donde se afirma: “si por oponerse, algo es amigo de algo, necesariamente tendrá que existir a intermedias un vínculo de amistad que los una” (Ly., 216b). Es así como esta última parte del diálogo está destinada a encontrar ese vínculo. Si lo semejante no es amigo de lo semejante ni lo opuesto a lo opuesto ¿bajo qué forma se presentará la amistad entre los individuos? En medio del desconcierto debido a lo descaminado del asunto, Sócrates afirma:

pero examinemos todavía lo siguiente: si es que la amistad no se nos oculta aún más y, en realidad, no es nada de todo esto, sino que lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo (Ly., 216c).

Sócrates define el vínculo que hace posible la amistad como aquello que no es ni bueno ni malo. Menéxeno, un tanto desconcertado por la definición, le pide una explicación y Sócrates procede distinguiendo en primer lugar tres clases de género: lo bueno, lo malo y lo que no es ni bueno ni malo (Ly., 216d).

Hasta ahora, el diálogo se ha mantenido en los dos primeros géneros, de modo que, como se ha hecho notar, ni lo bueno es amigo de lo bueno, ni lo malo de lo malo, ni lo bueno

de lo malo. Solo queda, nos dice Sócrates, si hemos de ser consecuentes con lo anterior, que lo que no es ni bueno ni malo sea amigo de lo bueno.

A continuación, procede a darnos un ejemplo: un cuerpo sano ¿necesitará de medicina o de alguna ayuda? ¿O más bien diremos que a causa de su salud se basta a sí mismo, de forma que ningún sano será amigo de un médico por causa de la salud? Por el contrario- afirma Sócrates- el enfermo será amigo del médico a causa de su enfermedad. La enfermedad es un mal y la medicina algo útil y bueno. Por consiguiente, concluye Sócrates: un cuerpo, que en tanto cuerpo no es bueno ni malo, será amigo de la medicina a causa de la enfermedad. En definitiva: “lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por la presencia de lo malo” (Ly., 217a).

De esta misma analogía llevada al campo del saber resulta que los que ya saben no quieren el saber, tampoco lo quieren los que están llenos de ignorancia, que son malos: quedan entonces aquellos que, teniendo este mal, la ignorancia, no por ello son insensatos y necios, sino que se dan cuenta de que no saben y buscan el saber (Ly., 218a). Vemos aquí la figura del filósofo: el que no es bueno ni malo, sabio ni ignorante y ama el saber a causa del reconocimiento de su ignorancia. De ahí que el verdadero amigo no sea el útil ni el sensato, sino el filósofo (φιλόσοφος). Como Sócrates, que no es bueno (puesto que no sabe lo que es la *areté*) ni malo (puesto que la busca incansablemente) y ama el saber a causa de su reconocida ignorancia. Es el deseo lo que lleva a Sócrates a buscar el saber. De nuevo, al igual que el *Ion*, el *Lisis* nos presenta en la figura de Sócrates dos vías de acceso a la excelencia, una racional y otra irracional.

La primera de las dificultades de este planteamiento es sin duda la presencia del mal como causa de que los seres humanos tendamos al bien. Hay algo en la naturaleza del bien que nos hace desearlo a causa del mal que hay en nosotros. Pues si llegara a desaparecer el mal de este mundo, dejaríamos de desear el bien que nos falta.

El argumento nos lleva aceptar, en contra de lo expuesto en el *Eutifrón*, una visión instrumental de la *areté*. Puesto que el bien sería algo estimable solo en la medida que nos provee de alguna utilidad, es decir, actuando como remedio contra el mal. Sócrates intenta salvar el argumento de modo similar a como lo hizo en el *Eutifrón*, abordando la discusión en términos de causa y efecto. De este modo, nos dice, análogamente al enfermo que es amigo

del médico a causa de la enfermedad y con vistas a la salud (*Ly.*, 218d), el que es amigo, ¿lo es sin finalidad ni causa alguna o por causa de algo y con algún fin? Si la medicina es algo que se quiere con vistas a la salud, hemos de reconocer que la salud es algo querido, y si es querido, ha de serlo por algo. De modo que si es querido, lo es a su vez por algo que ya se quiere (*Ly.*, 219c). Se hace necesario, concluye Sócrates, que renunciemos a seguir así, es decir, arrastrando amistades que necesariamente han de remontarse a otras amistades, para ir en busca de ese principio primigenio en virtud del cual todas las demás cosas son queridas y amadas.

De ahí que todas las demás cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras nos engañan, ya que “amigo solo parece ser aquel en el que todas estas llamadas amistades confluyen y acaban” (*Ly.*, 220b). Como en el *Eutifrón*, ese principio en virtud del cual decimos que todas las cosas nos son queridas y amadas es la *areté*. No obstante, la argumentación termina diluyendo toda pretensión de instrumentalizar la *areté* con la siguiente frase: “algo, pues, se ha logrado sacar: que no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere” (*Ly.*, 220b). Dada la similitud que esta conclusión guarda con la del *Eutifrón*, se infiere que ese principio primigenio en virtud del cual todas las demás cosas nos son queridas y amadas es el bien. De cualquier modo, es necesario recalcar que en estos primeros diálogos es difícil distinguir la línea que divide bien, *areté* y felicidad.

En todo caso, Sócrates intenta demostrar que aquello que realmente amamos no se halla en lo que se corrompe (mal), sino en aquello que permanece inmutable (Bien), independiente de la utilidad que de ello podamos sacar. De este modo, si desaparece el mal, seguiríamos queriendo el bien, de igual forma que una persona ama la justicia aun cuando no le traiga ningún beneficio (como fue el caso de Sócrates). Esto es lo que distingue al justo de quien no lo es. En efecto, buscando reconocimiento, muchas personas pueden actuar con justicia, pero no por ello podemos decir que son justas, pues lo que hacen lo justifican por fuera de la justicia en sí misma (Irwin, 2000).

En todo caso, queda otra dificultad por resolver, a saber, que el mal sea la causa de que tendamos al bien. Sócrates la resuelve hacia el final del diálogo: “si desapareciera el mal ¿no quedarían las otras cosas que no son males? Como por ejemplo los deseos” (*Ly.*, 221b). Dicho brevemente, la causa de que tendamos hacia el bien no es el mal, sino el deseo. El

hombre en cuanto hombre no es ni bueno ni malo, por ende, ha de desear aquello de lo que está privado y le es connatural, el bien.

El *Lisis* concibe la *areté* como el tercer elemento que, sin ser bueno ni malo, oficia como fundamento de la amistad, anticipándose así a la concepción de *areté* como opinión verdadera expuesta en el *Menón*. Recordemos que, al igual que lo que no es ni bueno ni malo, la opinión verdadera se encuentra entre el bien (conocimiento) y el mal (ignorancia). Si bien el *Lisis* parte del marco del intelectualismo socrático, al afirmar que la *philia* ha de ser considerada una especie de saber el diálogo deja aparecer el elemento irracional cuando propone que la causa de que los seres humanos tendamos hacia el bien es el deseo.

De este modo, el *Lisis* nos plantea una dificultad: si la sabiduría es tranquila y el deseo inquieto, ¿no es una paradoja que el hombre *desea* la sabiduría? (Margot, 2008, p. 190). Esto podría explicarse si tenemos en cuenta que dicha paradoja sólo podría plantearse desde una filosofía como la de Platón, es decir, que ame la sabiduría, lo que nos lleva afirmar la presencia de elementos irracionales en la consecución del bien y la vida buena (Margot, 2008, p. 190). Vemos una vez más como en estos primeros diálogos Platón nos presenta dos vías de acceso al bien, una racional y otra irracional.

### ***Cármides: la areté como conocimiento de sí que permite diferenciar el bien del mal.***

Sobre un trasfondo histórico, el *Cármides* indaga qué es la σοφροσύνη, habitualmente traducida como sensatez, prudencia, discreción. En él encontramos como interlocutores dos antiguos discípulos de Sócrates acusados de traicionar a los atenienses. Tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, tanto Critias como Cármides formaron parte del gobierno de los Treinta Tiranos que se adueñó del poder en Atenas. Ambos decidieron alejarse de Sócrates y participar en política sin tener conocimiento de lo que era la *areté*. Por tanto, no es casual que en un diálogo destinado a indagar qué es la sensatez Platón elija como interlocutores a dos antiguos discípulos cuyas acciones trajeron consecuencias catastróficas para la ciudad y para el propio Sócrates.

En un recurso apologético, Platón nos presenta el regreso del discípulo: Cármides pidiendo ayuda a Sócrates por un dolor que aqueja su cabeza. De este modo, Sócrates es

presentado como un médico conocedor de ensalmos capaz de curar la peor de las enfermedades, la insensatez. La sensatez nace en el alma con ciertos ensalmos, los buenos discursos. Sócrates tiende a Cármides la invitación a conjurar estos ensalmos si desea curar su alma y con ella el resto del cuerpo, lo que sería innecesario si Cármides poseyera sensatez, por lo que es necesario saber si la posee o no. Solo así no se verá forzado a decir lo que no quiere y Sócrates no se pondrá sin criterio hacer de médico (*Chrm.*, 158e). Es así como después de un largo prelude en donde se enaltece la figura de Cármides y los medios por los cuales se podría llegar a mejorar nuestra alma, el diálogo alcanza el momento culmen cuando Sócrates pide a Cármides una definición de la sensatez, para lo cual le pide atender únicamente a los rasgos de su propio carácter:

Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo, tendrás una cierta opinión de ella; pues, forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de la que se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez. (*Chrm.*, 159a)

La sensatez se presenta así como una cualidad específica e introspectiva que es siempre elogiada, dado que en varias ocasiones es vista como una cosa buena (Crombie, 1990). Cármides acepta la sugerencia y define la sensatez como el hacer las cosas de forma ordenada y tranquila (*Chrm.*, 159b). Sócrates refuta esta definición argumentando que en lo referente a las cosas que tienen que ver tanto con el cuerpo como con el alma, son mejores las que se hacen rápida y resueltamente (*Chrm.*, 160b), de donde resulta que la sensatez no va ser algo así como el reposo, debido a que debe ser algo bueno en todos los casos (*Chrm.*, 160c). Al ser refutada esta primera definición, Sócrates realiza una advertencia a Cármides con el fin de no caer nuevamente en el error:

Pero, otra vez, por cierto, Cármides, dije yo, fijándote mejor todavía, mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez cuando está en ti y qué es lo que de ella las provoca, y concretando todo esto, dime, llana y decididamente, qué es lo que te parece que es (*Chrm.*, 160d).

Esta segunda advertencia agrega una sugerencia, el conocimiento de sí. Si unimos ambas tenemos que la sensatez sería aquella cualidad introspectiva, siempre elogiada, a la cual solo se tiene acceso mediante el conocimiento de sí. Atendiendo nuevamente a la sugerencia, Cármides define la sensatez asociándola al pudor: “Me parece, en verdad que la sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que es algo así como el pudor, la sensatez (αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη” (*Chrm.*, 160e).

Sócrates deja de lado esta definición argumentando que el pudor no sería en todos los casos algo bueno, ya que no es una buena compañía para el hombre indigente (*Chrm.*, 161a).

Se descarta toda posibilidad de definir la sensatez asociándola al pudor ya que esta ha de ser en todos los casos algo bueno. Las dos definiciones ofrecidas hasta el momento parten del interior; en términos contemporáneos diríamos que parten de toda subjetividad que mediante la introspección busca hacerse objetiva. Ante la imposibilidad de encontrar una definición en este ámbito, Cármides traslada la discusión a lo externo aludiendo a una definición no dada por él, sino por otro, una definición que habría escuchado de Critias:

Pero fíjate en esto, a ver qué opinas en relación con nuestro tema. Es que me acabo de acordar -cosa que alguna vez oí a alguien que lo decía- de que bien podría ser la sensatez algo así como ocuparse de lo suyo (ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Mira, pues, si te parece que anduvo en lo cierto el que esto dijo (*Chrm.*, 161b).

De este modo, se define la sensatez como el ocuparse de lo suyo, definición un tanto enigmática que a los ojos de Sócrates parece un acertijo (*Chrm.*, 361c). En todo caso sirve de antesala a la parte central del diálogo, en donde se comienza asociar la sensatez con el conocimiento de sí. Sobre esta definición de sensatez como ocuparse de lo suyo, afirma Jaeger, descansa la división de las funciones y de los elementos en la *República* (Jaeger, 2001, p. 116), donde se defiende que justicia es hacer cada uno lo que le corresponda por naturaleza.

Al igual que el *Alcibíades I*, el *Cármides* asocia la justicia y la sensatez a aquello a lo que debe ceñirse todo aquel que aspire a la dirección de los asuntos de la ciudad (Gómez, 1986). De este modo, en el *Cármides* la justicia se concibe como la *areté* propia del hombre

en la medida en que nos ayuda a dirigir los asuntos de la ciudad y de la convivencia. No obstante, la definición es rechazada porque implica sostener aquello que en la *República* sería inadmisibile: que los artesanos se ocupen sólo de producir sus propios utensilios, y no los utensilios de todos. Y en este sentido Sócrates pregunta:

¿Te parece a ti que estaría bien administrada una pólis, si se ordena por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y, así, con sus vasijas y cepillos y, de la misma manera, con todas las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y solo llevase a cabo lo que tiene que ver con él, y solo de ello se ocupase? (*Chrm.*, 162a).

Critias entra en reemplazo de Cármides en la discusión intentando defender esta definición como un padre defiende a su hijo. Ante la pregunta de Sócrates de si los artesanos obrarían con sensatez al ocuparse solo de lo suyo, Critias sostiene que no hay ningún inconveniente en que los que así obren sean sensatos. Buscando defender su definición, establece una distinción entre “hacer” y “ocuparse de” (163a-b), asociando esto último con el trabajo. De esta forma, mientras que el “hacer” supone muchas veces que lo que se haga sea deshonroso, “el ocuparse de” no supone nunca una deshonra.

Siguiendo a Hesíodo, Critias plantea que lo que se ha hecho bella y provechosamente se llama trabajo, de modo que Hesíodo sólo consideraba como propias tales cosas, y todas las ajenas como malas. El “ocuparse de lo suyo” es únicamente, el ocuparse con buenas obras. Tras su argumentación, Critias concluye “que hay que creer que Hesíodo y cualquier otro, con tal que sea cuerdo, llamarán sensato a aquel que se ocupe de lo suyo” (*Chrm.*, 163c).

Anticipando el sentido de lo expuesto por Critias, Sócrates enuncia la cuarta definición que en el diálogo se nos ofrece de la sensatez: “¿Es, pues, a la “ocupación con” cosas buenas, o a su creación o producción, o como quieras llamarlo, a lo que denominas sensatez?” (*Chrm.*, 163e). Definida la sensatez como el ocuparse con buenas obras, el diálogo parece haber alcanzado una respuesta estable e irrefutable. Lejos de ello y en medio de la confusión y el asombro, Sócrates plantea una nueva dificultad: la posibilidad de que los hombres sensatos ignoren que lo son (*Chrm.*, 164a).



La razón de ello, argumenta Sócrates, está en que no existe ninguna posibilidad de que el médico sepa cuándo cura con provecho y el artesano sepa cuándo va a sacar beneficio de la obra que realiza y cuándo no (*Chrm.*, 164b). Mostrando el azar y el indeterminismo al que están sometidas las acciones humanas, Sócrates sostiene: “Por tanto, parece que, quien algunas veces obra con provecho, obra, en verdad, con sensatez y es sensato, aunque no sabe que lo es” (*Chrm.*, 164c).

El ser humano no sabe que es sensato, pues está condenado debido a su ignorancia a no saber si lo que hace le resulta provechoso, es decir, no sabe distinguir si lo que hace le resulta bueno o malo. Buscando encontrar una respuesta a esta dificultad, surge en el diálogo una nueva definición de la sensatez, la cual, siguiendo el precepto delfico, es definida por los interlocutores como el conocimiento de sí. En efecto, la única persona que podrá distinguir lo bueno de lo malo será aquella que se conozca a sí misma, por lo que Critias afirma: “Ahora, sin embargo, quiero darte razón de esto otro: de si no es la sensatez el conocimiento de uno mismo (σωφροσύνην εἶναι τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν)” (*Chrm.*, 165b).

Aquí se da inicio a la tesis central del diálogo: el conocimiento de sí como base para alcanzar la *areté*. Aun así, esta premisa ha de afrontar grandes dificultades, la primera de ellas, determinar a qué saber se refiere el conocimiento de sí. Puesto que: “si la sensatez es algo así como conocer, es claro que sería un saber y un saber de algo” (*Chrm.*, 165c). De manera análoga, la medicina es un saber de la salud y la arquitectura un saber edificar. De esta forma, Platón busca en el *Cármides* dar respuesta a la dificultad presente en el intelectualismo socrático de saber a qué conocimiento hace referencia la *areté*, esta vez no ya desde la piedad, ni la poesía, ni la amistad, sino desde el precepto delfico de “conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν).

En respuesta a lo anterior, Critias sostiene que la sensatez es una ciencia o saber de sí mismo. Definido su objeto, Sócrates se ve obligado a ir más allá de la indagación para preguntar: “¿la sensatez, oh Critias, siendo como es una ciencia o un saber de sí mismo, qué obra excelente lleva a cabo, que sea digna de tal nombre?” (*Chrm.*, 165e). La pregunta nos recuerda la expuesta en el *Eutifrón*, diálogo en el que quedó sentado que la piedad tenía como obra la *areté*. Si hemos de ser consecuentes, la sensatez tendría como obra la *areté* en cada uno de los individuos.

Con todo y a diferencia del *Eutifrón*, Critias opone un argumento que sí satisface las exigencias de Sócrates: la existencia de artes como el cálculo o la geometría en las que no podemos señalar una obra producto de su actividad, como sí podemos hacer con otras ciencias tales como la medicina y la arquitectura (*Chrm.*, 166a). De este modo, como vimos en el *Ion*, la *areté*, si es conocimiento, ha de ser como el cálculo o la geometría, en los cuales no podemos señalar una obra producto de su actividad.

Esto hace que Sócrates vuelva al sentido originario de la discusión para preguntarse: “¿de qué es saber la sensatez y qué obra produce que sea distinta de sí misma?” (*Chrm.*, 166b). De manera semejante, el arte del cálculo, el saber de los números pares e impares y de la relación cuantitativa que se establece entre ambos, se distingue de lo par y lo impar (*Chrm.*, 166a).

Critias opone un argumento similar al expuesto en 165e, donde alude al error de Sócrates de querer hallar una semejanza entre la sensatez y los demás saberes cuando no es así, ya que todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que la sensatez es la única que además de ser un saber de todos los otros, lo es de sí misma (*Chrm.*, 166c). Si esto es así, dice Sócrates, no habrá dificultad en admitir que la sensatez sería tal vez un saber del no saber, si es que lo es del saber en su totalidad (*Chrm.*, 166e).

De este modo, se define la sensatez como un saber de sí mismo, de los demás saberes y de la ignorancia (*Chrm.*, 167b). En todo caso esta definición no deja de parecerle extraña y confusa a Sócrates, por lo que llevado por la aporía pide a su compañero de diálogo reflexionar si es esto posible: la existencia de un conocimiento con las características antes señaladas.

Imagínate por un momento que se da una especie de visión que no tiene relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones, y también, de las no visiones; y siendo como es visión, no ve color alguno, sino solo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así? (*Chrm.*, 167d).

Sócrates extiende la inquietud al campo de la sensación, el deseo, la voluntad, la belleza, el temor y las opiniones, a fin de demostrar que todo conocimiento es siempre con

relación a algo, pero nunca consigo mismo (*Chrm.*, 167d-168a). A pesar de ello, en el diálogo se acepta la posibilidad de un saber que decimos que es así, que no es saber de conocimiento alguno, sino de sí mismo y de los otros.

Ahora bien, el diálogo no busca negar la posibilidad de que un conocimiento así exista, por el contrario, busca investigar, por tercera vez consecutiva, la posibilidad de tal conocimiento. Ante la imposibilidad de concebir un saber no intencional, Sócrates pregunta a Critias si este saber es saber de algo o está en su poder referirse a algo (*Chrm.*, 168b). Puesto que de lo mayor decimos que tiene el poder de ser mayor que algo y mayor que una cosa más pequeña. Sócrates le pide imaginar a Critias (a fin de demostrar lo extraño del asunto) la existencia de algo mayor, que sea mayor que cualquier cosa mayor y que sí mismo, pero no mayor que aquello con lo que se compara (*Chrm.*, 168b).

Si esto es posible, habría que reconocer que lo que es mayor que sí mismo sería a la par menor, en efecto, esta sería la razón por la cual decimos que algo es mayor que sí mismo: que posea la misma cualidad o estructura de aquello de lo cual es poder (*Chrm.*, 168d). En este caso lo que es mayor ejerce su poder frente a lo que es menor, siendo de justa necesidad que lo mayor contenga en sí mismo a lo menor, solo así se podrá sostener que algo es mayor que sí mismo. Así pues, la audición es siempre audición de un sonido, por lo que, si se oye a sí misma, se oirá porque tiene un sonido. Asimismo, la visión que se mira a sí misma es porque tiene un color. Ahora bien, a pesar del carácter absurdo de la conversación, no se niega la posibilidad de un conocimiento semejante a un saber del saber, sino que se deja en manos de un ser divino el poder determinar si algo así es posible:

Se necesitaría, en efecto, de un gran hombre, mi querido amigo, que determinarse, con precisión y en todos los casos, esto: si no hay nada que, por naturaleza, tenga el poder de referirse a sí mismo, pero si a otro, o bien a algunas cosas sí y a otras no (*Chrm.*, 169a).

En *Lisis* este individuo es el filósofo y en *Cármides* varios pasajes confirman que se estaría haciendo referencia de nuevo a él. Uno de estos pasajes nos recuerda una de las principales características del filósofo: él jamás cree ser sabio cuando en realidad no lo es:

¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo (*Chrm.*, 166d).

Además, es de notar que el *Cármides* hace constantes referencias a la imagen de Sócrates, en la cual Platón veía reflejada la figura del filósofo. Al no poder determinar en teoría la existencia de un saber del saber, se busca determinarlo en la práctica con la figura del filósofo. Aun así, Sócrates declara no estar en condiciones de determinar si un conocimiento así es posible ni mucho menos reconocer que este sea la sensatez, antes de haber investigado si puede traernos algún beneficio (*Chrm.*, 169b). El diálogo da aquí un giro en cuanto a su indagación. Debido a la negativa de definir teóricamente el concepto, se busca definirlo en la práctica, ya que la sensatez ha de ser ante todo algo útil y bueno:

Tú, pues, hijo de Calisto -a fin de cuentas eres tú el que ha sentado la tesis de que la sensatez es un saber del saber y de la ignorancia- explícame, en primer término, que es posible demostrar lo que antes decías y, después de esta posibilidad, pruébame que es útil. Entonces, tal vez quede satisfecho con la definición que has dado de lo que es la sensatez. (*Chrm.*, 169c).

Con un Critias vencido por la aporía y la incertidumbre e incapaz de reconocer que era imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, con el fin de que el discurso fuera adelante Sócrates propone dar por sentado la posibilidad de que se dé un saber del saber y de la ignorancia. La razón por la que se busca examinar de nuevo si esto es posible es determinar si la sensatez nos es provechosa. Se establece el concepto con el fin de determinar la práctica a la que se enfoca dicho saber. En el caso de que un saber así fuera posible, Sócrates pregunta a Critias: “¿cómo podrán saberse más y mejor las que uno sabe y las que no? Porque decíamos que esto era el conocerse a sí mismo y el ser sensato” (*Chrm.*, 169d).

De esta forma, el diálogo se pregunta por los medios que utiliza el hombre sensato para discernir las cosas que sabe y las que no. Para ello se busca indagar si la sensatez, un saber del saber y de la ignorancia, “¿será capaz de distinguir más allá de que, en un caso, haya saber y, en otro, no?” (*Chrm.*, 170a). En suma, se busca saber si la sensatez podrá distinguir

más allá de sí misma, en qué caso hay saber y en qué otro ignorancia. Intentando aclarar el sentido de sus palabras a través de un ejemplo, Sócrates introduce en el diálogo la pregunta por la justicia: “¿Son, pues, lo mismo el saber y la ignorancia de lo sano, el saber y la ignorancia de lo justo?” (*Chrm.*, 170a).

Se sigue de aquí que si alguno no supiera nada de la salud y la justicia, sino que solo conociera el saber, en este caso solo llegará a saber en él mismo y en los otros que sabe algo y que tiene algo así como un saber (*Chrm.*, 170b), pero no podrá determinar, en un caso específico, a qué saber se refiere, ya que conocemos lo que es la salud por la medicina y lo justo por la justicia, pero no por la sensatez (*Chrm.*, 170c). En conclusión, la sensatez no sería esto de saber las cosas que sabe y las que no sabe, sino, qué sabe y qué no sabe.

En consecuencia, el hombre sensato: “no será capaz de distinguir a aquel que pretende pasar por médico, de quien lo es realmente, ni a ninguno otro que tiene conocimiento de quien no lo tiene” (*Chrm.*, 170e). Sin embargo, buscando conocer de qué cosa es el saber que él percibe en las personas, el hombre sensato se verá obligado a preguntar por sus contenidos (*Chrm.*, 171a). La medicina es un saber de la salud y la enfermedad, a causa de ello, si el hombre sensato quiere examinar la medicina, es necesario que lo haga en los dominios en los que ella se mueve de la misma forma que Sócrates se ve obligado a preguntar por sus contenidos cuando intenta conocer lo que es la *areté*. Esto da como resultado la presente discusión, la cual tiene como origen la ignorancia de un hombre sensato. Es la conciencia de su no saber lo que impulsa a Sócrates a saber.

Por otro lado, es preciso señalar que ningún otro, excepto el médico, sería capaz de realizar esta tarea, ni siquiera el sensato. Ya que, de no ser así, el hombre sensato estaría no solo en posición de la sensatez, sino también de la medicina, lo que resulta imposible si tenemos en cuenta lo sentado en el *Ion* y ahora en el *Cármides* “¿O es que cada saber no está demarcado, no como simple saber, sino como tal saber, o sea por su relación con algo concreto?” (*Chrm.*, 171a). En consecuencia, si la sensatez es solo esto, saber del saber y de la ignorancia, no podrá distinguir al médico que entiende algo de su arte del que no entiende. Únicamente podrá distinguir entre sensatos quién habla bien y quién mal (*Chrm.*, 171c). Hecha esta salvedad, y desechada su utilidad, el diálogo vuelve a la pregunta planteada al principio de la indagación acerca del carácter útil y bueno de la sensatez:

¿Qué utilidad, pues, dije yo, obtendremos, Critias, de la sensatez, siendo como es? Porque sí, en verdad -cosa que desde el principio habíamos supuesto-, supiera el sensato las cosas que sabe y las que no sabe, las unas porque las sabe y las otras porque no las sabe, y fuera, también, capaz de averiguar esto en otra persona que se encontrase en la misma situación, entonces, a mi juicio, sí que podríamos sacar un gran provecho con ser sensato. Pasaríamos la vida sin equivocaciones nosotros mismos porque poseíamos la sensatez, y también todos aquellos que estuviesen bajo nuestro gobierno. (*Chrm.*, 171d).

Se termina aludiendo al carácter político de la *areté* producto de la utilidad que de ella se desprende. La sensatez nos sería útil en la medida en que, conociendo las cosas que sabemos y las que no, jamás nos ocuparemos de nada que no sepamos, sino que, encontrando a los que entienden, se lo entregaremos. Del mismo modo que a nuestros gobernados les permitiremos hacer aquello que pudieran hacer bien (conocimiento) alejándolos de aquellas cosas que pudieran hacer mal (ignorancia).

En todo esto se encuentra implícita la definición de la *areté*, como se mostrará más adelante, como un conocimiento capaz de distinguir el bien del mal. Lo que sería la principal cualidad de todo gobernante a la hora de gobernar un Estado. Desechado el error y teniendo a la sensatez como auriga en todas las actividades, el género humano obraría en todo momento bien y honrosamente, siendo feliz en todas las actividades que realice (*Chrm.*, 172a). No obstante, a pesar de que la sensatez ha de ser algo como esto, en ninguna parte del diálogo los interlocutores han encontrado un saber que se encontrase en tales condiciones. Por lo que habrá que buscar su utilidad en otro ámbito, por eso Sócrates pregunta:

¿Acaso la sensatez que acabamos de descubrir y que es experta en el saber y en la ignorancia no tiene de bueno que quien la posee aprende más fácilmente todo lo que, por lo demás, quiere aprender, y que todo le aparece más claro, porque, al lado de todo aquello que aprende ve, por añadidura, el saber mismo? (*Chrm.*, 172b).

De este modo y con el saber de su lado, juzgará a todos más exactamente en aquello que él mismo haya aprendido. En estos términos queda establecida, en un segundo intento, la utilidad de la sensatez. Aun así, Sócrates advierte una dificultad en la sensatez tal y como la

están concibiendo hasta ahora. Ya que, si la sensatez nos guía en nuestras acciones, tendría que ocuparse de todo, según el contenido de los demás saberes. Solo así “ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratega, o quien quiera que sea, que se las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar de desapercibido” (*Chrm.*, 173b).

De donde resulta que, teniendo un conocimiento de todas las artes, la sensatez nos ayudaría distinguir, más allá de sí misma, en qué casos hay saber y en qué casos ignorancia con respecto a todas las artes. Obrando así y manteniendo a raya a los charlatanes: “el género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra, la ignorancia” (*Chrm.*, 173d).

En cualquier caso surge una nueva dificultad: si la sensatez es un saber del saber y de la ignorancia que tiene como fin la felicidad en el individuo, cabría preguntarse: ¿qué tipo de saber es la sensatez? Debido a que hay muchos conocimientos tales como el corte de suelas, el trabajar la madera, la lana y el bronce, de los cuales no podemos afirmar que nos hagan felices, puesto que todos los que así viven no estarían de acuerdo en conceder que lo son. Por lo que sería lícito preguntar: cuál de todos estos saberes “es el que nos hace feliz, ¿o son todos por igual?” (*Chrm.*, 174a). Podría decirse que la pregunta nos remite a una concepción instrumental de la *areté* en la medida en que esta tendría como fin último la felicidad. Esto se justifica por el hecho de que, a lo largo del diálogo, se le ha concedido una finalidad por fuera de ella misma. De ahí que Sócrates afirme estar buscando una cosa inútil.

Esto parece chocar con la definición que hasta el momento se ha querido corroborar: la sensatez concebida como un saber del saber y de la ignorancia. En efecto, así definida, la sensatez tendría una finalidad en sí misma y no por fuera de ella. El *Cármides* expresa así una tensión entre una concepción instrumental y no instrumental de la *areté*. En el diálogo se toma partido por esta última, ya que en varias ocasiones, y a pesar de las dificultades, se mantiene la definición de la sensatez como un saber del saber. Es decir, se mantiene la definición en aras de desechar toda concepción instrumental de la *areté*. Por esta razón, la definición es defendida en varios pasajes, aunque no exista un argumento sólido que la mantenga.

No obstante, e intentando ser fiel al sentido utilitario de la indagación y buscando claridad en sus palabras, Sócrates orienta el sentido de su pregunta hacia lo que le interesa:

“pero aquel al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué le sirve?” (*Chrm.*, 174b). A lo que Critias responde: para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal. Esta respuesta no cierra la indagación; al contrario, la abre al oponer como respuesta no una finalidad, sino un conocimiento. Sócrates, con ironía, y en respuesta a semejante afirmación, exclama:

¡Oh tú, bribón! Rato ha que me estas obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino solo esa peculiar ciencia del bien y del mal (*Chrm.*, 174c).

De esta forma, la sensatez queda delimitada al conocimiento del bien y del mal, siendo su principal utilidad el hacer que todas las cosas lleguen a sernos provechosas, no en cualquier momento, sino en el momento oportuno:

La explicación es, desde luego, que las expresiones de virtud como “la templanza” no se refieren a cualidades psicológicas (tendencias-sentimientos o tendencias comportamientos), sino a cuándo deben ocurrir estas cualidades psicológicas; la valentía no es un tipo especial de agresividad, que se da siempre en el momento oportuno, sino el control de las propias tendencias agresivas de forma que solo se pongan de manifiesto cuando son apropiadas” (Crombie., p. 226, 1990).

La sensatez está destinada a formar el juicio y los hábitos que han de regir la vida. Por tal motivo, lo anterior adquiere su fundamento en el conocimiento de sí, pues sólo a quien se conoce le será más fácil aprender y juzgar con rectitud. Por el contrario, el que no se conoce a sí mismo, ignora lo propio de los demás y lo referente a los asuntos de la ciudad. Por esta razón, en el *Alcibíades I*, Sócrates le recomienda Alcibíades adquirir la *areté* si de verdad quiere conducir los asuntos políticos: “Entonces, en primer lugar, tienes que adquirir la virtud, y también quien quiera que esté dispuesto a gobernar y cuidar no solo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses” (*Alc. I*, 134c). En consecuencia, el *Cármides* sigue considerando la justicia como la *areté* propia del hombre en la medida en que nos ayuda a cuidar de nosotros mismos y de los demás.

El diálogo parte del marco de referencia del intelectualismo socrático al asociar la sensatez con un conocimiento, en este caso, con un “saber del saber”. Sin embargo, va



dejando de lado esta postura al poner de manifiesto ciertas paradojas que vale la pena resumir para cerrar este apartado.

Si lo propio de todo saber es ser pensado en referencia a algo y, en esta medida, pertenece a aquello a lo cual se hace referencia (es decir, “el arte de calcular *es* de los números, el ver *es* de lo visible, el temor *es* de lo temible (Abalo, 2015, p. 18), esto implica que el saber difiere de aquello en cuanto a su ser en la medida en que: “ser referencia significa estar referido a algo ontológicamente diferente” (Abalo, 2015, p. 18). De este modo, pensado desde su ser, el “saber” no puede constituirse como “autorreferente”: “y la prueba de esto es que ninguno de los saberes, ni de las facultades perceptuales ni las disposiciones anímicas puede ser en el modo de una autorreferencia” (Abalo, 2015, p. 18). Por lo que la *areté* no ha de estar asociada al conocimiento de la sensatez, si esta se define como un “saber del saber”.

En este caso, la sentencia socrática que afirma que el conocimiento es virtud, que el saber es lo que nos conduce a la *areté*, no se sostiene: si la *areté* es un conocimiento, no puede ser referida a otro conocimiento. Si es referida, ha de ser referida a algo ontológicamente diferente, a algo que no sea conocimiento. De este modo, Platón pone de manifiesto la dificultad a la que nos aboca el intelectualismo socrático por no dar cabida a lo irracional.

A pesar de las objeciones, en 172b, encontramos un pasaje que busca poner a salvo este “saber del saber y del no saber”:

¿Acaso la sensatez que acabamos de descubrir y que es experta en el saber y la ignorancia no tiene de bueno que quien lo posee aprende más fácilmente todo lo que, por lo demás, quiere aprender, y que todo le aparece más claro, porque al lado de lo que aprende ve, por añadidura, el saber mismo? ¿Y no juzgará a los otros más exactamente en eso que él mismo haya aprendido, mientras que querer juzgar a otros, sin haberlo aprendido, será hacerlo más floja y malamente? Así pues, querido amigo, ¿no será algo así el provecho que se saca de la sensatez, y lo que pasa es que nosotros hemos tenido puesta la mirada en algo mayor y buscamos algo mayor de lo que en verdad es? ( *Chrm*, 172b-c).

En este pasaje Platón nos da su visión, un tanto incompleta, de una ciencia suprema y rectora que ha comenzado a vislumbrar y que constituye el camino para llegar a la idea del bien en la *República*. Ya que al estar “referida a sí misma” tiene ya por eso completa jurisdicción sobre las ciencias específicas, lo que le permite erigirse desde aquí como ciencia

suprema y rectora (Abalo, 2015, p.20). De este modo, en el *Cármides* Platón ha comenzado a vislumbrar un nuevo tipo de saber, cuyo fundamento, dando cabida a lo irracional, será la idea del bien expuesta en la *República*. De esta forma, “ el saber del saber” es un bien inmenso porque nos permitiría “desechar el error” y “vivir rectamente y felices”. Esa ciencia no es otra que la dialéctica.

Si bien el *Cármides* busca una definición de la sensatez con el objetivo de saber si es la sensatez el conocimiento asociado a la *areté*, también plantea una concepción irracional encarnada en la figura del filósofo, el cual es presentado como un ser divino (*Chrm.*,169a), develando una vez más dos vías de acceso al bien, una racional y otra irracional, abriendo paso a lo irracional en la consecución de la vida buena:

Este concepto intelectualista del alma y la naturaleza del hombre constituye el legado que recibió Platón de su maestro y se convirtió en uno de los ideales fundamentales a los que no estuvo dispuesto a renunciar en ningún momento de su vida. Pero se trataba de una concepción bastante optimista de la naturaleza humana y los hechos se encargaron de mostrarle que el intelectualismo en el que se basaba no era suficiente para explicar “la bestia policéfala” de deseos y pasiones desmedidas que el hombre lleva dentro. (Vallejo, 1996, p. 125).

### ***Hippias Menor: ¿es la areté un arte?***

Si la *areté* es conocimiento, queda abierta una dificultad: la posibilidad de que todo hombre, aun en posesión de la *areté*, cometa errores y lleve a cabo acciones malas e injustas. De este modo, al ser la *areté* un conocimiento que se adquiere a partir de la práctica o enseñanza de cierto tipo de *téchne*, está expuesta a que se le dé un uso indebido. Ya que en el *Hippias Menor* “Sócrates declara que todas las artes parecen presentar la dificultad general de que se las utilice de manera incorrecta” (Irwin, 2000, p. 121). De donde resulta: “que si una virtud fuera un arte, sería lógicamente posible utilizarla de manera inadecuada” (Irwin, 2000, p. 122). Esta afirmación resulta paradójica ya que la *areté* ha de ser antes que nada conocimiento del bien. Sócrates afirma en el *Cármides* que la *areté* ha de ser en todos los casos algo bueno. Si esto es así: ¿No se sigue de aquí que la virtud no puede ser conocimiento? (Irwin, 2000, p. 121). A resolver estas dificultades está destinado el *Hippias Menor*, diálogo en el que Platón hace frente a la principal insuficiencia del intelectualismo socrático: que no es capaz de explicar que el

conocimiento no solo da lugar a la virtud, sino también a las más bajas acciones, esto es, que el sabio es capaz del bien y del mal.

El diálogo inicia de la siguiente manera: después de que Hipias haya proferido un discurso sobre Homero, cuando ya quedan solo unos pocos, Sócrates pregunta: entre Aquiles y Odiseo, ¿a quién ha hecho mejor Homero? La pregunta parece señalar una tensión entre la *areté* heroica representada por Aquiles y la *areté* de Odiseo, más cercana a la de la época clásica. En efecto, el poeta ha hecho a este último “ejemplo acabado de todas las virtudes personales, familiares y cívicas” (Gómez, 1986, p. 94). Por consiguiente: “parece como si el poeta hubiera intuido que después de la *areté* del valor había de dominar, andando el tiempo, la *areté* de la inteligencia, y hubiera querido darnos, en Odiseo, su heraldo y prototipo” (Gómez, 1986, p. 94).

En la sociedad reflejada en los poemas homéricos la *areté* por excelencia es el valor. Lo que equivale a decir que para la Grecia arcaica el ser ἀγαθός se corresponde única y exclusivamente con las cualidades del ideal homérico reflejadas en la habilidad y valentía en la guerra (MacIntyre, 1991, p. 16). Por el contrario, para la época clásica, la *areté* se refiere a los valores cívicos que permiten a los hombres obtener una mayor participación en política. Dicho cambio de perspectiva le permite a Platón mostrar la contradicción que supone asociar la *areté* a un campo específico. Ya que, si en los poemas homéricos basta con el hecho de que un hombre sea valiente para ser llamado bueno, sin importar que robe, mate o sea impío con los dioses, lo anterior sería igual afirmar que una misma persona es buena y mala a la vez. Esto es contradictorio con lo que se dice en el *Ion* sobre que toda ciencia ha de corresponderse con un campo determinado. Si leemos el diálogo desde esta nueva perspectiva, se entiende mejor por qué Sócrates se extraña ante las palabras de Hipias que presentan a Odiseo como el más astuto de los hombres. Luego de un rodeo en el que presume de su sabiduría frente a los asistentes, Hipias responde:

quiero exponer aún con más claridad que antes lo que yo digo acerca de éstos y de otros. En efecto, afirmo que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los que fueron a Troya, a Néstor el más sabio, y a Odiseo el más astuto (*Hp. Mi.*, 364c).

El diálogo no distingue en qué sentido se han de entender las palabras “mejor” y “astuto”, ya sea en sentido moral o en otras acepciones del término. Por lo que Sócrates pregunta para aclarar el sentido del término “Pero, cuando dijiste que el poeta había hecho a Odiseo el más astuto, para decirte la verdad, no supe en absoluto que querías decir. Por si partiendo de aquí lo entiendo mejor, dime. ¿No ha hecho Homero a Aquiles astuto?” (*Hp. Mi.*, 364e).

Citando un pasaje de la *Ilíada* en el que se muestra un Aquiles que ante todo defiende la verdad (*Hp. Mi.*, 365 a-b), Hippias demuestra a Sócrates que, al contrario, Homero ha hecho de Aquiles el más simple y veraz de los hombres. Si Aquiles es veraz por decir la verdad, Odiseo es astuto por decir mentira, lo que lleva a Sócrates a concluir: “Ahora ya, Hippias, es probable que entienda lo que dices. Según parece, llamas al astuto mentiroso (*Hp. Mi.*, 365b). Y en este sentido, para Homero una cosa era el hombre veraz y otra muy distinta el hombre mentiroso (*Hp. Mi.*, 365c).

Tras una completa argumentación, Sócrates da la vuelta a este argumento para demostrar cómo una misma persona es al mismo tiempo mentirosa y veraz. Esta persona es el hombre sabio, en efecto, sólo a él le será lícito mantener la mentira sin responder nunca la verdad. Ya que el ignorante, aun queriendo decir mentira, muchas veces dirá por azar la verdad involuntariamente, a causa de su no saber (*Hp. Mi.*, 367a). Del mismo modo, el más indicado para mentir en ciencias tales como cálculo, geometría y astronomía, será el experto en cada una de estas, es decir, el matemático, el geómetra y el astrónomo. Si trasladamos la discusión al plano moral, obtendremos que el individuo capaz de hacer el bien es el más capacitado para hacer el mal. Razón por la cual Sócrates le pide examinar a Hippias todas las ciencias a fin de examinar si alguna es de otro modo:

Pero, como digo, poniendo la mirada en las ciencias que tú posees- muy numerosas- y en las de otros, dime si, de acuerdo con lo convenido por ti y por mí, encuentras alguno en la que el que dice la verdad y el que miente sean dos personas distintas y no la misma persona (*Hp. Mi.*, 368e).

Se plantea así otra dificultad con respecto al intelectualismo socrático: el determinar si el conocimiento de la *areté* es suficiente para que el hombre actúe bien. Si hemos de ser

consecuentes con el *Cármides*, la *areté* sería el conocimiento según el que quien dice la verdad y quien miente serían dos personas distintas, dado que aquella hace de los seres humanos que la poseen personas incapaces de mentir o de realizar acciones que vayan en contra de su conocimiento. Por tanto, sostener que quien conoce sería al mismo tiempo mentiroso y veraz, es algo que choca con la naturaleza de la *areté*. De esta manera, el diálogo entra en contradicción al dejar de lado la posibilidad de concebir la *areté* como requisito para entrar a bordar los demás saberes. El arquitecto, el geómetra y el astrónomo han de poseer antes que el saber de su arte, el conocimiento de la *areté*, ya que este actúa como un conocimiento previo que ha de dirigir el conocimiento y la práctica de los demás saberes.

Por esta razón su conocimiento siempre nos ha de conducir a la práctica del bien. En el *Hipias Menor* Sócrates estaría sugiriendo que antes de aprender cualquier ciencia o arte y antes de adquirir cualquier conocimiento, es necesario adquirir el conocimiento de la *areté*. De lo contrario seguirán existiendo individuos que utilicen su conocimiento en favor del mal. En otras palabras, hay que saber no solo el porqué, sino también el para qué.

Tras estas reflexiones merece la pena leer lo que escribió Montaigne en su ensayo sobre la educación de los hijos:

Cada uno debería pensar así “siendo presa de la ambición, de la avaricia, de la temeridad, de la superstición, y teniendo en mi interior tantos otros enemigos de la vida, ¿Cómo pensar en el movimiento del mundo?”. Después de haberle dicho lo que sirve para hacerle más prudente y mejor, le explicarán lo que es la lógica, la física, la geometría, la retórica; y fuere cual fuere la ciencia que elija, teniendo el juicio ya formado, la aprenderá más fácilmente (Montaigne, 2013, pp. 193-194).

De cualquier modo, Sócrates muestra cómo han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz: “de manera que si Odiseo era mentiroso, venía a ser también veraz; que si Aquiles era veraz, también era mentiroso” (*Hp. Mi.*, 369b). Para sostener su afirmación, cita algunos pasajes de la *Ilíada* en los que Aquiles se muestra astuto, dirigiéndose a Odiseo como todo un charlatán (*Hp. Mi.*, 370a-c). De este modo, Sócrates refuta a Hipias no sólo en argumentos, también en el texto, lo cual es una vergüenza para alguien que acaba de pronunciar un discurso sobre Homero. Luego de mostrar cierta resistencia a continuar la indagación (puesto que, según sus palabras, Sócrates siempre embrolla las conversaciones).

Hipias se defiende afirmando que, cuando Aquiles no dice la verdad, no miente con premeditación, sino involuntariamente (*Hp. Mi.*, 370e).

De este modo, llegamos a una pregunta importante que concierne a todo el pensamiento platónico: “¿acaso sitúa Platón la elección del mal moral como una falta de voluntad, puesto que nadie lo escogería voluntariamente? (Cruz, 2015, p. 31). Si tenemos en cuenta que “involuntario” hace referencia a que el agente no obra conforme a la razón, podemos decir que esa falta de voluntariedad refiere específicamente a una falta de apreciación con respecto al verdadero bien. Y en este sentido el mal moral surge de una discordancia entre lo que se piensa que es el bien y lo que realmente se hace (Cruz, 2015, p. 31). Es por ello que en lugar de hablar de una falta de voluntariedad, es mejor aludir a una “falta de conciencia” con respecto al verdadero bien: “la falta de voluntariedad está ligada a una ausencia de auténtica apreciación del bien debido a que no hay en el agente unas disposiciones educadas. Casi sería mejor traducir el término por “falta de conciencia” o “falta de intención” que por involuntariedad” (Cruz, 2015, p. 32).

Por lo tanto, la *areté* busca generar, a través de cierta disposición adecuada, la conciencia necesaria con respecto al verdadero bien. Esa misma conciencia es la que busca generar Sócrates en su interlocutor a través de la mayéutica. En efecto, al hacer que su interlocutor reconociera su ignorancia, Sócrates lo hacía consciente, lo ponía en una mejor disposición para ir en busca del verdadero bien. En esta línea, en estos primeros diálogos la *areté* no es solo conocimiento, sino también cuerpo representado en la figura de Sócrates y en su actividad. No obstante, el diálogo busca examinar: “si son, en verdad, mejores los que cometen faltas intencionadamente, que los que lo hacen involuntariamente” (*Hp. Mi.*, 373c). A lo que, en oposición a Hipias, Sócrates sostiene:

A mí me parece todo lo contrario de lo que tú dices; los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticias, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente. (*Hp. Mi.*, 372d).

Platón opone por boca del mismo Sócrates una tesis contraria al intelectualismo socrático, el cual sostiene que todos los hombres hacen el mal únicamente por ignorancia. De

esta forma, los hombres que cometen injusticias, mienten, engañan y cometen faltas, son malos, ya hagan voluntaria o involuntariamente todas estas cosas. No tienen opción: Si hacen el mal voluntariamente, son malos, si lo hacen involuntariamente, son ignorantes. El diálogo ofrece ejemplos en favor de la tesis que sostiene que el hombre bueno es aquel que comete errores voluntariamente. En consecuencia, el mejor corredor es aquel que corre despacio intencionadamente y el mejor luchador el que se deja caer voluntariamente. Asimismo, respecto de la voz, es mejor desentonar voluntariamente que hacerlo involuntariamente y respecto de los pies, son mejores los que cojean voluntariamente. En resumen:

Una sola afirmación abarca todo esto: no es deseable poseer, porque son malos, los oídos, las narices, la boca y todos los órganos de los sentidos que trabajan mal involuntariamente; en cambio, es deseable poseer, porque son buenos, los que lo hacen voluntariamente (*Hp. Mi.*, 374d).

Cada uno de estos ejemplos se sostiene, sobre la base de lo mantenido al principio de la indagación, que el hombre sabio en posesión de un determinado arte es la persona indicada para hacer ambas cosas, tanto el bien como el mal. Puesto que el ignorante, queriendo hacer el mal, muchas veces hará el bien, y a su vez queriendo hacer el bien muchas veces hará el mal. La paradoja se debe a que aún no se conoce qué conocimiento es el que se identifica con la *areté*, el que dirigirá nuestras acciones hacia el bien. Mientras no se aclare, todo conocimiento ha de servir para hacer ambas cosas, tanto el bien como el mal.

No obstante, el hombre sabio que conoce el bien, como vimos en el *Cármides*, jamás bajo ninguna circunstancia dirigirá su acción con vistas al mal. De este modo, el diálogo termina en aporía. Sin embargo, dicha contradicción podría tener una salida:

Quien quiera que crea que el producto de la correcta aplicación de un arte dada es su propia felicidad querrá también usar ese arte de manera adecuada; todos los casos en que se la emplee mal o no se la emplee serán consecuencia de la ignorancia con respecto a los resultados correctos (Irwin, 2000, p. 123).

En efecto, el *Cármides* plantea la *areté* como ese conocimiento capaz de hacernos obrar siempre con miras al bien (*Chrm.*, 174c). En este sentido, Irwin señala el eudemonismo

psicológico como solución a la aporía del diálogo: “El eudemonismo psicológico socrático facilita creer que la posibilidad lógica planteada por el *Hipias* no da origen a ninguna dificultad para identificar la virtud con un arte” (Irwin, 2000, p. 123).

Por esta razón, no existe ninguna dificultad en relacionar la *areté* con el conocimiento. De ahí que en el diálogo se asocie la *areté* al conocimiento y la pregunta por la justicia: “¿No es la justicia una fuerza o una ciencia, o bien lo uno y lo otro juntos? ¿O no es necesario que la justicia sea una de estas cosas?” (*Hp. Mi.*, 375d). De esta forma, al asociar la *areté* al conocimiento de la justicia, en el *Hipias Menor* se postula la justicia como la *areté* propia del hombre. Si bien en la pregunta se relaciona la *areté* con el conocimiento, esta deja abierto el lado irracional de la *areté* al postular que esta puede ser tanto ciencia como fuerza. Esa misma fuerza que hemos querido destacar en diálogos previos y que demuestra cómo: “en los diálogos socráticos de Platón palpita una fuerza nueva que no se propone solamente representar al maestro, sino que hace suyo su problema e intenta desarrollarlo” (Jaeger, 2001, p. 111). De nuevo vemos en los diálogos dos vías de acceso al bien, una racional y otra irracional, con el objetivo de dar cabida a lo irracional en la consecución de la vida buena:

Las virtudes, como causas psicológicas de nuestro comportamiento, captan las razones relativas al bien y al mal, pero, en la medida en que la virtud corresponde al establecimiento de un orden que cada vez es específico entre lo racional y lo irracional, incluye emociones y apetitos pues estos también son fuente de movimientos corporales voluntarios y deben permanecer sometidos al juicio razonado sobre el bien. Al tiempo que enriquece la definición de la virtud de motivaciones propias a las emociones y deseos, Platón descarta resueltamente toda justificación instrumental de la moralidad. (Brunschiwig y Lloyd, 2000, p. 110).

Todo esto se acentúa en el *Hipias Mayor*, diálogo en el que se comienza a vislumbrar la belleza como fundamento de la *areté*.

### ***Hipias Mayor* o de lo bello**

El *Hipias Mayor* tiene como objetivo sentar las bases de una reflexión que, como se verá luego en el *Banquete*, postula la belleza como fundamento de la *areté*: al ser lo bello la única manifestación sensible de la idea del bien en el mundo sensible, constituye un fuerte elemento



pedagógico a la hora de atraer, comprender y comunicar. No es casual que en los diálogos en los que Platón se refiere a la idea del bien, dicha mención tenga como antesala una reflexión que busca relacionar el bien y la belleza: *Fedón*, 65d; *Banquete*, 204e; *Fedro*, 249d; *República*, 476c-505b; *Filebo*, 65a; *Timeo*, 46e-53b.

El *Hipias Mayor* inicia señalando un vacío, la ausencia de Hipias en la ciudad. La ausencia del sofista podría ser interpretada como la ausencia que el fundador de la Academia percibe en la educación de los atenienses. Lo que estaría en consonancia, como vimos en el *Hipias Menor*, con un cambio en la concepción de la *areté*: de una *areté* privada pasamos a una *areté* pública:

¿Cuál es realmente la causa de que los antiguos, cuyos nombres son famosos por su sabiduría: Pítaco, Bías, Tales de Mileto y los de su escuela, e incluso los más recientes hasta Anaxágoras, todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los asuntos públicos? (*Hp. Ma.*, 281c).

El carácter público de la *areté* busca abogar por el bien común de todos los ciudadanos. Por esta razón, tanto el bien como la *areté* aparecen relacionados de en la pregunta por la justicia: “Luego, cuando los que intentan establecer las leyes no alcanzan el bien, tampoco alcanzan lo justo ni la ley” (*Hp. Ma.*, 284d). El *Hipias Mayor* señala la justicia como la *areté* propia del hombre. El bien aparece en relación con lo justo teniendo como intermediarias a las leyes. Esta relación sirve para desplegar cada una de las definiciones de la belleza que aparecen en el diálogo, desde la más simple, una doncella bella (*Hp. Ma.*, 287e), fácilmente refutada por Sócrates al sostener que una doncella bella sería fea en comparación con una diosa (*Hp. Ma.*, 289b), hasta la más compleja, el placer que se produce por la vista o por el oído (*Hp. Ma.*, 299b). Ambas definiciones toman como intermediaria una pregunta a partir de la cual se van a desarrollar las preguntas y respuestas: “¿Crees tú aún que lo bello en sí (αὐτὸ τὸ καλόν), eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?” (*Hp. Ma.*, 289d). La respuesta de Hipias alude al oro como aquello que, agregado a cualquier cosa, hace de esta un objeto bello. Esta definición recuerda al *Protágoras*, diálogo en el que se discute si las partes de la *areté* son entre ellas como las partes del rostro o como las partes del oro (*Prt.*, 329d).

Luego de que Sócrates refute todas las definiciones que tratan de definir la belleza por medio del oro, Hippias define la belleza como aquello que es adecuado: “¿No es cierto que el marfil y el oro, sabio Sócrates, cuando son adecuados hacen que las cosas aparezcan bellas y cuando no son adecuados, feas? (...) vamos admitir que lo que es adecuado a cada cosa, eso la hace bella” (*Hp. Ma.*, 290d). La definición de lo bello como lo adecuado recuerda la concepción de *areté* expuesta en el *Cármides* como la cualidad que no se da en cualquier momento, sino solo en el momento adecuado. Aun así, Sócrates refuta esta definición argumentando que, en la cocina, es mejor revolver la olla con una cuchara de madera que con una de oro, lo que obliga a ensayar una nueva definición de lo bello. Es entonces cuando Hippias define lo bello asociado al honor:

Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos (*Hp. Ma.*, 291e).

Sin embargo, esta definición se deja de lado al mostrar a través de una serie de ejemplos que ser enterrado por los hijos tras haber enterrado a los padres en algunas ocasiones es algo feo.

¿No es verdad que el forastero de Élide decía, diría él, que era bello para Aquiles ser enterrado después de sus padres y también, para Éaco, su abuelo, y para los otros nacidos de dioses y para los mismos dioses? (*Hp. Ma.*, 293a).

Razón por la cual, la indagación vuelve a la definición de lo bello como lo adecuado (*πρέπον*), a fin de saber si la naturaleza de lo adecuado en sí es precisamente lo bello. De manera que Sócrates se ve llevado a preguntar: “¿decimos que lo adecuado es lo que, al ser añadido, hace que cada una de las cosas en la que está presente parezca bella, o hace que sea bella, o ninguna de estas dos cosas?” (*Hp. Ma.*, 294a).

Hippias responde que lo adecuado hace que las cosas parezcan bellas, mas no que lo sean. Por ejemplo: si un hombre se pone el manto o el calzado que le conviene, aunque él sea ridículo, sostiene Hippias, da mejor apariencia. De donde resulta que lo adecuado no puede ser

lo bello. Impotente al no poder llegar a una definición, Sócrates exclama con ironía: “¡Ay! se aleja de nosotros y nos huye, Hippias, el conocimiento de qué es lo bello, puesto que lo adecuado se ha mostrado como algo diferente de lo bello” (*Hp. Ma.*, 294e). De este modo, tiende la invitación a Hippias para que emprendan juntos esta búsqueda de lo bello:

(...) pero, por los dioses, descúbrelo junto a mí y, si quieres, haz la investigación conmigo como ahora. Si lo descubrimos será excelente; si no yo me consolaré con mi suerte y tú, en cuanto me hayas dejado, lo hallarás con facilidad. Si lo descubrimos ahora, sin duda que no te voy a ser molesto preguntándote qué era lo que tú hallaste a solas (*Hp. Ma.*, 295b).

Tengamos en cuenta que el diálogo toma como inicio la pregunta de un tercer personaje que aparece de forma indirecta en el diálogo y cuyo nombre no es revelado hasta 298c, Sócrates, hijo de Sofronisco. Resulta extraño que Hippias no se sorprenda ante el hecho de que Sócrates utilice su nombre en tercera persona para justificar las preguntas del diálogo. Al final del diálogo se afirma: “es precisamente un familiar muy próximo y vive en mi casa” (*Hp. Ma.*, 304d). De él Sócrates afirma: “no me permitiría decir esto a la ligera sin haber investigado, así como tampoco dar por sabido lo que no sé” (*Hp. Ma.*, 298c).

El hecho de que Platón presente la principal característica del filósofo refiriéndose a Sócrates, confirma cómo esta búsqueda representa lo que es la filosofía: una búsqueda común con miras a lo bello.

De este modo, Sócrates se aventura a dar una nueva definición de lo bello: “mira ahora de nuevo si te parece a ti que lo que voy a decir es lo bello – pero elimínalo prestando mucha atención, no sea que yo diga tonterías: tomemos como bello lo que es útil (χρήσιμος)” (*Hp. Ma.* 295c). Y procede a explicarnos los motivos que lo llevaron a concebir tal definición cuando afirma que no son bellos los ojos que no pueden ver, sino los que pueden y son útiles para esto. Del mismo modo que decimos que todo cuerpo es bello bien para la carrera, o bien para la lucha y en el mar los barcos y los trirremes, y todos los instrumentos, los de música y los de las otras artes y las costumbres y las leyes, cuando:

consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con respecto a qué es útil y cuándo es útil; lo inútil para todo esto lo llamamos feo (*Hp. Ma.*, 295d).

La definición de lo bello como lo útil supone conocer la naturaleza del objeto. En efecto, un objeto es bello cuando realiza su naturaleza, es decir, aquello para lo cual ha nacido. Si la justicia se define como que cada quien haga aquello que le corresponde por naturaleza (*R.*, 433a), este hacer supone antes que nada un conocimiento de nuestras propias capacidades. Solo así sabremos qué puesto ocupar en el Estado. Desde esta perspectiva, la pregunta por la *areté* señala hacia otra pregunta, la pregunta por la naturaleza de lo humano: la naturaleza de lo humano, ¿es el bien o el mal? Sócrates deja de lado esta definición al intuir que bajo esta perspectiva la naturaleza de lo humano sería el mal. Ya que si afirmamos que lo que es capaz de realizar una cosa útil es capaz, y lo que no es capaz es inútil, estaríamos afirmando que el poder es algo bello y la falta de poder algo feo. De esta forma, pregunta Sócrates: ¿Alguien es capaz de hacer lo que no conoce ni puede hacer en absoluto? (*Hp. Ma.*, 296b). Ante la respuesta negativa de Hipias, Sócrates prosigue: “los que cometen errores y hacen mal y lo hacen contra su voluntad, ¿no es cierto que no harían nunca esto si no pudieran hacerlo? (*Hp. Ma.*, 296b).

Trayendo a colación el argumento desarrollado en *Hipias Menor*, se concluye que todos los hombres que hacen el mal no lo hacen por ignorancia, sino porque saben y pueden hacerlo. Lo que parece indicar que la naturaleza de lo humano es en la mayoría de los casos el mal. El *Hipias Mayor* sigue dejando abierta la posibilidad de que el individuo haga un uso indebido del arte por falta de educación o ignorancia. Es por esto que la educación adquiere un papel importante en el diálogo, pues tiene como objetivo proveer al individuo de las disposiciones adecuadas para la consecución del bien.

La crítica al intelectualismo socrático presente en el *Hipias Menor* y *Mayor* tiene como objetivo poner de manifiesto cómo la mera intención no es insuficiente para realizar el bien, y que lo que hace falta es tener un conocimiento que combine los aspectos cognoscitivo y volitivo:

la mera intención resulta insuficiente para obrar bien, porque hace falta tener conocimiento y arte para poder realizarla. Para no cometer injusticias se debe dar la disposición de no desear cometerlas (aspecto volitivo) y ejercitar un tipo de conocimiento o arte (aspecto práctico- cognoscitivo (Cruz, 2015, p. 30).

En consecuencia, el conocimiento de la *areté* es suficiente para realizar el bien, siempre y cuando este dé cabida a otros aspectos además del puramente cognoscitivo. Platón no aclara en qué consiste ese conocimiento, pero sí sugiere que dicho conocimiento ha de ser la justicia. En la *República* justicia es que cada parte haga lo que le es propio, esto es, que la razón gobierne. Es decir, lo irracional no debe ser negado o ignorado, sino gobernado (*R.*, 437b).

Teniendo en cuenta que todos los hombres hacen más males que bienes, nos dice Sócrates: “Este poder y estas cosas útiles para hacer el mal, ¿acaso vamos a decir qué son cosas bellas o bien estamos lejos de ello?” (*Hp. Ma.*, 296c). Hippias deja de lado esta definición al percatarse rápidamente de lo absurdo de tal conclusión. Por consiguiente: “según parece, Hippias, lo potente y lo útil no es, para nosotros, lo bello” (*Hp. Ma.*, 296d). No obstante, surge otra posibilidad: que lo útil y lo potente para hacer el bien sea lo bello. Esto sería lo provechoso, ya que todas las cosas que decimos que son bellas lo son porque nos son provechosas. Lo provechoso es lo que hace el bien y lo que hace algo no es otra cosa que la causa de lo que hace. Haciendo uso de una distinción ya mencionada en el *Eutifrón* entre causa y efecto, Sócrates sostiene que lo bello es causa del bien (*Hp. Ma.*, 297a). Por tanto, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello:

Por esto, según parece, deseamos la inteligencia y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien” (*Hp. Ma.*, 297b).

Sin embargo, el padre no es hijo ni el hijo, padre. Tampoco la causa es el efecto, ni el efecto es la causa. De donde se sigue que tampoco lo bello es bueno ni lo bueno es bello. De modo que “¿nos parece bien y estaríamos dispuesto a decir que lo bello no es bueno ni lo bueno, bello? (*Hp. Ma.*, 297c). Ambos interlocutores coinciden en reconocer que esta

conclusión es lo peor de toda la indagación. Por esta razón, se deja de lado esta definición para hallar, en medio de la confusión, una nueva definición de lo bello:

Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista, (...) los seres humanos bellos, Hipias, los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre: lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído y de la vista (*Hp. Ma.*, 298a).

La definición nos va acercando a la discusión que se desarrolla en *Protágoras* y *Filebo* en torno a los placeres y la distinción entre placeres puros y mixtos: “los placeres puros son aquellos que no dependen de un anterior sentimiento doloroso de deseo, y no están entremezclados por tanto con la sensación de un mero alivio de dolor. (...) Los placeres de apetito “impuros” o “mixtos” son aquellos en los que la mayor parte de su intensidad proviene del contraste del placer con la anterior tensión dolorosa del apetito insatisfecho” (Taylor, 2005, pp. 73-74). De esta forma, los placeres producidos por la vista y el oído entran en la categoría de los placeres denominados puros ya que parecen ser los: “más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos (*Hp. Ma.*, 303e).

Todo cuanto es bello en este mundo entra primero por los ojos, para luego esparcirse por el resto de nuestros sentidos. Incluso aquello que produce placer, pero de otra índole, como es el caso de las costumbres bellas y las leyes (*Hp. Ma.*, 298b).

Lo que estos primeros diálogos nos muestran es que no podemos acceder a lo que es verdaderamente justo, valiente, templado, moderado y sabio por medio del lenguaje. La *areté* no se dice, se muestra. De ahí que Platón haya decidido imaginar en la *República* un Estado ideal, para que los individuos pudieran ver (con sus propios ojos) el reflejo de lo que es verdaderamente justo. Por tal motivo, en sus diálogos siempre emerge la figura del filósofo como ejemplo de aquello que se quiere llegar a definir. De esta forma, Platón admite la presencia de la mimesis en la educación, siempre y cuando se trate de imitar ideales nobles expuestos a través de personajes como Sócrates (Pájaro y Suárez, 2015).

Por otra parte, si lo bello es el placer producido por la vista y el oído: ¿qué tienen en común que, a pesar de ser diferentes, los hace bellos? ¿Qué es eso común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente? (*Hp. Ma.*, 300a). La respuesta para Hippias no deja de ser extraña a la vez que prodigiosa. Para Sócrates aquello que tienen en común y los hace bellos es una condición que afecta a estos dos placeres, pero no a cada uno de ellos (*Hp. Ma.*, 300b). En otras palabras, esta cualidad afecta a los dos en conjunto, pero no a cada uno individualmente. ¿Puede realmente existir algo así? Ante el escepticismo de Hippias, Sócrates procede a dar un ejemplo:

**Sóc.-** Sin embargo, sigue aún: ¿no es uno cada uno de nosotros y está afectado de esta condición, la de ser uno? **Hip.-** Sin duda. **Sóc.-** Luego si es uno, es también impar cada uno de nosotros. ¿No consideramos que el uno es impar? **Hip.-** Ciertamente. **Sóc.-** ¿Y los dos somos impar, siendo dos? **Hip.-** Eso no puede ser, Sócrates. **Sóc.-** Luego somos par los dos. ¿Es así? **Hip.-** Exactamente. **Sóc.-** ¿Acaso por el hecho de que los dos somos par es también par cada uno de nosotros? **Hip.-** No, sin duda. **Sóc.-** Luego no es de absoluta necesidad, como antes decías, que lo que sean los dos lo sea cada uno y que lo que sea cada uno lo sean los dos (*Hp. Ma.*, 302a).

De esta forma, nada impide que, aunque conjuntamente seamos un par, individualmente seamos impar (*Hp. Ma.*, 303b). En todo caso la conclusión es que los placeres producidos por la vista y el oído son bellos si los tomamos en conjunto, pero no si los tomamos a cada uno por separado. Por tanto se deja de lado esta definición al resultar imposible que dos cosas en su conjunto sean bellas, pero que no lo sea cada uno por separado. Lo que nos recuerda el *Cármides* cuando afirma la existencia de artes cuyos resultados tomados individualmente son distintos del arte mismo, pero en conjunto son lo mismo al ser el conocimiento un todo. Esta tesis, que resulta extraña tanto a Sócrates como a Hippias, anticipa la tesis de la reciprocidad de la *areté* sostenida en el *Protágoras* (*Prt.*, 329e).

Cabría preguntarse si es la *areté* una cualidad de este tipo, es decir, que esté presente en el conjunto y no en lo individual. Cabe recordar que en época de Platón la *areté* era concebida principalmente desde una perspectiva social. La condena a muerte de Sócrates es un buen ejemplo para entender que la *areté* individual no puede sobrevivir si se le opone toda una ciudad. Ante el desconcierto de los interlocutores por no haber llegado a una

definición de lo bello, Sócrates termina el diálogo enunciando la frase que mejor se adapta a lo inconcluso y problemático de la indagación: “lo bello es difícil” (χαλεπὰ τὰ καλὰ) (*Hp. Ma.*, 304e). Poco a poco Platón va dando cabida al placer en la vida buena, en la medida en que postula los placeres producidos por la vista y el oído como el primer peldaño de un ascenso que en el *Banquete* tiene como fin la belleza en sí, mostrando así el papel que ocupa lo irracional en el ascenso hacia el Bien:

Lo interesante es que el “intelectualismo” platónico, deudor del intelectualismo de su maestro Sócrates, se desmarca conscientemente de un frío racionalismo como el que aparentemente profesaban los sofistas. Y, entonces, desde esta posición, cabe considerar la locura como un estado vital que no se contrapone a la vida buena. (Tirado, 2013, p. 96).

### ***Laques: la pregunta directa por la areté.***

Tanto el *Hippias Menor* como el *Hippias Mayor* siguen dejando abierta la posibilidad de que un mismo individuo, (el que posee conocimiento) sea al mismo tiempo bueno y malo, veraz y mentiroso. Poco a poco estos primeros diálogos van sacando a la luz las contradicciones del intelectualismo socrático, poniendo de manifiesto la necesidad de establecer un criterio según el cual podamos distinguir al hombre bueno y veraz del que no lo sea. Según estos primeros diálogos dicho criterio es la *areté*. Sin embargo, la cuestión es tratada de manera indirecta. Por ello se hace necesario hacer una pregunta explícita por la *areté*, tarea que se lleva a cabo en el *Laques*, diálogo que pretende definir la *areté* planteando por primera vez la pregunta de una forma directa y abriendo el camino al *Protágoras*, *Menón* y *Gorgias*.

El *Laques* indaga si la *areté* del hombre es el valor (ἀνδρεία). Comienza con un elogio a la educación: un proemio que toma como origen la preocupación de dos padres que, en medio del desespero, piden ayuda a sus conciudadanos en el que consideran que es el más importante de todos los asuntos: la educación de los jóvenes. Lisímaco y Melesias convocan a Nicias y Laques para hablar de la educación de sus hijos, Arístides y Tucídides. El punto de encuentro: algún lugar de Atenas en el que se ofrecía una exhibición de *hoplomachia*, es decir, una simulación de combate por parte de un hoplita. Al término del espectáculo, Lisímaco plantea la indagación y el motivo del encuentro en los siguientes términos:



Nosotros hemos decidido cuidar de ellos al máximo, y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos, los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos. Como sabemos que también vosotros tenéis hijos, pensamos que os habréis preocupado por ellos, más que nadie, de cómo lleguen hacer mejores gracias a vuestros cuidados (*La.*, 179b).

Ambos padres tomaron esta decisión luego de percatarse de que cada uno de ellos tiene muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a sus hijos sobre las hazañas guerreras y también en tiempos de paz. Pero de sus propias acciones ninguno puede hablar (*La.*, 179c). Esto hace que se sientan avergonzados y culpen a sus padres por haberlos dejado a su gusto cuando eran muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás (*La.*, 179d).

Platón pone en evidencia un hecho habitual, esto es, que “a todos cuantos se ocupan de los asuntos de la ciudad, les suele ocurrir más o menos eso que él decía: que se desentienden de sus hijos y de sus asuntos privados y actúan descuidadamente” (*La.*, 180b).

Platón enuncia aquí la crítica que más tarde se desarrollará en el *Menón* contra aquellos legisladores que, ocupados en los asuntos de los demás, descuidan sus propios asuntos. Lo que resulta ciertamente contradictorio: grandes legisladores que, por su excelencia, han realizado grandes obras para la ciudad con hijos poco sobresalientes que nada han hecho ni por sí mismos ni por los demás. Este es uno de los argumentos en contra de que la *areté* es hereditaria. De ahí que tanto Lisímaco como Melesias muestren tanto interés por saber cómo llegarán sus hijos a ser ciudadanos de provecho para la ciudad. Por eso piden consejo a Laques y Nicias acerca de qué enseñanza es la adecuada para los jóvenes:

Ahora ya es cosa vuestra aconsejarnos, tanto acerca de esta enseñanza, si os parece, o no, que debe aprenderse, como acerca de las demás, si podéis recomendar alguna enseñanza o ejercicio para un hombre joven y decirnos, además, qué es lo que vais a hacer en cuanto a vuestra colaboración con nosotros (*La.*, 180a).

De este modo, la pregunta por la *areté* se va forjando en un contexto educativo. Ambos personajes elogian el plan y están dispuestos a participar en él. Aun así, Laques advierte:

Pero que nos convoques a nosotros como consejeros para la educación de los muchachos y no llames a este de aquí, a Sócrates, me sorprende, en primer lugar, porque es de tu demo y, luego, porque allí pasa siempre sus ratos de charlas sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes: una hermosa enseñanza o ejercicio (*La.*, 180c).

Después de haber sido acusado de corromper a la juventud, Sócrates es presentado en el *Laques* como alguien que se preocupa del cuidado de los jóvenes. Por tal motivo, luego de que Laques y Melesias disientan en su apreciación acerca de si aprender a combatir con armas es o no conveniente para la educación de los jóvenes, Lisímaco pide a Sócrates agregar su voto a uno de los dos a fin de resolver la discusión (*La.*, 184d), pero este rechaza la petición con el argumento expuesto en el *Critón* que es una crítica de la democracia:

**Sóc.** - ¿Por qué, Lisímaco? ¿Vas aceptar lo que apruebe la mayoría de nosotros? **Lis.** - ¿Pues qué podría hacer uno, Sócrates? **Sóc.** - ¿Acaso también tú, Melesias, obrarías de igual modo? Y si hubiera una reunión para decidir acerca de la preparación gimnástica de tu hijo, en qué debe ejercitarse, ¿harías caso a la mayoría de nosotros o aquel que estuviera precisamente formado y adiestrado por un buen maestro de gimnasia? (*La.*, 184e).

Teniendo en cuenta que se ha de juzgar según la ciencia y no según lo que diga la mayoría, se propicia un cambio en la indagación. En lugar de indagar acerca de qué enseñanza o ejercicio deben ocuparse los jóvenes para ser buenos ciudadanos, se busca indagar quién entre los interlocutores es maestro en el cuidado del alma (*La.*, 185a). Es decir, quién de los presentes es conocedor de ese arte capaz de hacer a los seres humanos buenos en la condición natural que les es propia. De este modo, Platón circunscribe la indagación sobre la *areté* al terreno del alma, pues la *areté*, como se advertirá en la *República*, ha de ser ante todo una disposición ordenada del alma.

En la *Apología* vimos que Sócrates reconoce que probablemente él sea sabio en la que sería la sabiduría propia del hombre. El *Laques* parece corroborar esta afirmación con la

presentación que Laques hace de Sócrates. En todo caso, Sócrates se escuda en su ignorancia para propiciar un cambio en la indagación: del cuidado del otro pasamos al cuidado de sí. Nicias ilustra este cambio con las siguientes palabras: “para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos, sino sobre nosotros mismos” (*La.*, 188 b-c).

Sócrates reivindica el cuidado de sí como condición para el cuidado de los demás. Lo que se busca es que los interlocutores se conozcan a sí mismos para saber si están en condiciones de servir como consejeros en la educación de los jóvenes. Por ello Sócrates pregunta a qué entendido en la educación de los jóvenes han tenido como maestros. Si lo han aprendido, ¿quiénes fueron sus maestros? En caso de que sean descubridores de tal conocimiento, les pide mostrar como ejemplo a qué otros han transformado al cuidar de ellos (*La.*, 186e).

Dichos interrogantes plantean dos preguntas: primero, qué es la *areté* y, segundo, si se puede enseñar. No obstante, esta última se deja de lado (para ser retomada luego en el *Protágoras*) en beneficio de la primera, para una posible definición. La presencia de la *areté* hace buena al alma que la posee, por tanto, aquel que sepa lo que es la *areté*, sabrá cómo hacer buena el alma de las personas:

Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de efectuar su presentación, es evidente que sabemos qué es tal cosa y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla más fácilmente y mejor (*La.*, 189e).

Los interlocutores son llevados por Sócrates a indagar cómo la presencia de la *areté* hace mejor el alma de los jóvenes (*La.*, 190a). Se deja de lado la pregunta por los maestros y discípulos para introducir de una manera directa la pregunta por la *areté*. Sin embargo, no se trata la *areté* en general, sino tan sólo una de sus partes, la que enseña a usar las armas y que la mayoría piensa que es el valor (*La.*, 190d). Así pues, el diálogo plantea desde el inicio la cuestión acerca de la unidad de la virtud y su relación con el conocimiento, investigando si la *areté* propia del hombre es el valor.

En consecuencia, se busca definir el valor y se busca cómo alcanzarlo a partir de entrenamientos y enseñanzas (*La.*, 190e), es decir, se plantea la necesidad de definir teóricamente la *areté* y de alcanzarla a través de la práctica. La indagación de la *areté* a partir de la enseñanza tiene como objetivo resolver las dificultades a las que nos ha llevado la indagación teórica. Se busca definir la *areté* mediante el ejemplo como salida a la imposibilidad de hallar una definición teórica.

Hechas estas aclaraciones Sócrates pide a Laques una definición del valor: “¡por Zeus ¡Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente” (*La.*, 190e). Este último define el valor como el permanecer firme en la guerra. Sócrates refuta esta definición argumentando que, muchas veces, huir puede ser considerado una estrategia para triunfar en la guerra, tal y como es el caso de los lacedemonios, que en Platea vencieron a los persas huyendo (*La.*, 191c). A continuación Sócrates se disculpa por no dejar que Laques respondiera bien a su pregunta y, en un esfuerzo pedagógico por enmendar su error, la reformula en la dirección que le interesa:

Quería, pues, saber no solo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no solo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones y placeres (*La.*, 191d).

El valor, como toda manifestación de la *areté*, no tiene un único rostro. Aparece y desaparece en múltiples situaciones frente a los demás y frente a uno mismo. Sócrates plantea a Laques buscar lo que hay de común en todas estas situaciones para lograr una definición general del valor. Ante las dudas de Laques, Sócrates ofrece un ejemplo de lo que para él debe ser una verdadera definición: si me preguntan qué es la rapidez

que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, si en tal caso me preguntaran cómo defino la rapidez en cada una de estas cosas, contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo lo llamo rapidez (*La.*, 192b).

Sócrates invita a su interlocutor a seguir el ejemplo y ofrecer una definición del valor que sea igual en todos los casos. Laques responde: “Entonces, me parece que es un cierto coraje del alma, si se debe decirse lo que se da en todos los ejemplos” (*La.*, 192b). Ahora bien, Sócrates insiste que no cualquier tipo de coraje ha de ser considerado valor, ya que el valor ha de ser considerado en todo los casos algo bello. Por tanto, el único coraje digno y bello es el que está acompañado de sensatez, por lo que Sócrates concluye: “¿entonces el coraje sensato sería, según tu definición, el valor?” (*La.*, 192d).

Sócrates no tardará en dar la vuelta a este argumento con una pregunta sobre un hombre que, estando en la guerra y reflexionando sensatamente, se da cuenta que puede combatir contra oponentes menores en número y en condiciones más favorables. El que reflexiona sensatamente en la guerra puede asimismo ser un cobarde. Por este motivo Sócrates se pregunta: ¿nos atreveremos a decir que este hombre es más valiente que aquel que en el campamento contrario está dispuesto a enfrentarse a él y a resistir con coraje su ataque? (*La.*, 193a). Este último a simple vista parece ser más valiente, sin embargo este es un coraje insensato. En esta línea, el que combate sin conocimiento de las armas parece ser más valiente que quien lo hace con él, y aquel que está dispuesto a sumergirse en un pozo sin conocimiento, parece ser más valiente que aquel que es experto en ello (*La.*, 193b). Ambos casos tienen algo en común: un coraje insensato dirige su acción.

Por consiguiente, un mismo individuo, el que posee conocimiento, está capacitado para hacer tanto el bien como el mal. De nuevo se señala la insuficiencia del intelectualismo socrático. Solo que esta vez es formulada con una salvedad: la insensatez dirige la acción de los hombres que utilizan su conocimiento para hacer el mal. Con esta salvedad Sócrates parece salvar su argumento afirmando que sólo el conocimiento dirigido por la sensatez podrá orientarse al bien, de lo contrario será utilizado para hacer el mal. De aquí la necesidad de que lo racional gobierne nuestras acciones. Y es así como en el transcurso del tratamiento del valor, Platón vuelve a dar cabida a elementos irracionales, siempre bajo el mandato de la razón.

De este modo, el valor que antes se nos había presentado como algo hermoso, se nos presenta ahora como algo dañino y vicioso. Puesto que: “Afirmamos que esa cosa fea, el coraje insensato es el valor” (*La.*, 193d). Una definición común nos ha conducido a la aporía:

Por tanto, según tu expresión, no nos hemos armonizado al modo dorio tú y yo, Laques. Pues nuestros actos no están acordes con nuestras palabras. Ya que, si alguien nos escuchara dialogar ahora, diría que, de hecho, ambos participamos del valor; pero que, de palabra, según sospecho, no (*La.*, 193e).

En un ambiente de confusión y escepticismo, Sócrates pide a sus interlocutores atender el razonamiento que los invita a mostrar coraje a fin de que el valor no se burle de ellos. Laques sucumbe al igual que su definición de coraje y da paso a Nicias para que entre en la conversación. Este último comienza por recordar una distinción que, dice, le escuchó hacer muchas veces a Sócrates: “Te he oído decir muchas veces que cada uno de nosotros es bueno en aquello que es sabio, y malo en aquello que ignora” (*La.*, 194d).

Aunque ahora en boca de Laques, no se trata de otra cosa que del intelectualismo socrático. Podemos concluir que si el valiente es bueno lo es porque es sabio. Por tal motivo, para Nicias el valor ha de ser considerado una especie de saber. ¿Qué tipo de saber? Nicias responde: “esa es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todo lo demás” (*La.*, 195a). Sócrates procede a examinar dicha definición no sin antes establecer un acuerdo acerca de lo que ambos entienden por temeridad: “Y causan temor no los males pasados ni los presentes, sino también los esperados. Pues el temor consiste en la espera de un mal futuro” (*La.*, 198b).

Entre las cosas de las que existe un conocimiento científico, no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron, y otro diferente en cuanto a su presente, para saber de qué modo se presentan, y otro sobre el modo como pueden suceder, sino que este saber es en todos los casos el mismo (*La.*, 198d). De esta forma, si el valor es una ciencia, no ha de depender de si las cosas son pasadas, presentes o futuras (*La.*, 199a). De ser así, la definición de Nicias estaría incompleta, ya que el valor no sería solamente la ciencia de las cosas malas por venir y de las reconfortantes, sino también de las presentes y las pasadas, como ocurre con los demás saberes:

Por tanto, Nicias, nos has respondido sobre un tercio aproximadamente de lo que es el valor. Aunque nosotros te preguntamos qué era el valor en su conjunto. Y ahora, según parece, de acuerdo con tu respuesta, el valor es no solo el conocimiento de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de cualquier condición (*La.*, 199c).

Sócrates concluye su argumento con una pregunta: ¿le faltará algo de la *areté* a la persona que conozca todos los bienes y todos los males en su totalidad? Y continúa con ironía:

¿y crees tú que estaría falto de cordura o de justicia o de piedad ese individuo al que precisamente le incumbe precaverse ante los dioses y ante los hombres de las cosas temibles y las no temibles, y procurarse las buenas, si sabe tratarlos correctamente?” (*La.*, 199e).

Hace su aparición en el diálogo la pregunta por la justicia que nos permite distinguir el bien del mal. En consecuencia, Nicias no ha definido una parte, sino toda la *areté*.

En todo caso el diálogo finaliza inconcluso. No se sabe qué es el valor, ni quién dentro de los presentes puede ser un buen maestro para los jóvenes, ni siquiera a qué enseñanza se deben dedicar los jóvenes para ser buenos ciudadanos. Sin embargo, una cosa es segura: la filosofía afina la búsqueda y nos acerca a eso que buscamos, pues mientras indagamos lo que es el valor, somos valientes. Esta es otra de las enseñanzas de estos primeros diálogos: la filosofía (φιλοσοφία) como ejercicio de búsqueda del bien. Por ende, el diálogo señala a la filosofía como la enseñanza a la cual deben aplicarse los jóvenes para ser buenos ciudadanos. No porque sepan lo que es el bien, sino porque lo buscan incansablemente.

El diálogo termina evidenciando la incapacidad de los interlocutores para definir el valor, pues, al intentar definir una parte, terminan, en un acto inexplicable, por definir el todo. No obstante, lo anterior podría tener una explicación si tenemos en cuenta que, según la concepción tripartita del alma presentada en la *República*, el valor corresponde al alma irascible, y en el *Laques* está siendo tratado en relación con el conocimiento, propio del alma

racional. Esto muestra de nuevo que hay dos vías de acceso a lo inteligible y que ambas son complementarias:

Platón alteró su doctrina porque juzgó que, para una explicación más satisfactoria de la acción, era necesario abandonar el rígido intelectualismo socrático y dar lugar conceptual al conflicto interno del agente; y lo hizo introduciendo elementos no cognitivos, típicamente emocionales (la ira, el apetito) con un papel relevante para la decisión que el agente tiene que tomar (Hoyos, 2008, p.63).

### **El reduccionismo socrático de la *areté* al conocimiento**

Siguiendo el modo de proceder socrático de definir las distintas virtudes morales, los primeros diálogos platónicos, los llamados diálogos socráticos, tienen como objetivo hallar una definición de la *areté* que ponga fin al relativismo moral de los sofistas. Sin embargo, estos primeros diálogos terminan sin alcanzar la definición buscada, por lo que también han sido llamados diálogos aporéticos. Este carácter suele explicarse por el hecho de que constituyen simples ejercicios que buscan preparar el terreno a la teoría platónica de las ideas. Sin embargo, lejos de esto, aquí buscaremos dar cuenta del error que imposibilita que se alcance la definición, para lo cual, se hace necesario analizar el modo de proceder de estos primeros diálogos.

En primer lugar, Sócrates propone a su interlocutor definir la *areté* en cuestión, sea la piedad (*Eutifrón*), el valor (*Laques*) u otra. Acto seguido, el interlocutor cree definir la *areté* enumerando diferentes casos, ejemplos, instancias o cualidades de la *areté*. A continuación, Sócrates le hace ver el error advirtiéndole de la diferencia entre la enumeración y la definición, que busca agrupar los caracteres genéricos de la *areté* en una sentencia universal. En apuros, el interlocutor procede a definir la *areté* recurriendo a definiciones populares correspondientes a la moralidad de la época, como es el caso del *Hippias Mayor*, donde se define lo bello relacionándolo con el honor (*Hp. Ma.*, 291e), o el *Laques*, donde se define el valor como el ir al frente en la guerra (*La.*, 190e).

Todas estas definiciones son refutadas por Sócrates a través de ejemplos que evidencian contradicciones e insuficiencias. Luego de ejercer un efecto terapéutico que consiste en que su interlocutor reconozca su ignorancia, Sócrates toma el mando en la discusión. Agotando el último recurso, Sócrates asocia la *areté* con alguna forma de



conocimiento: “como cuando el “auto-control” o la “fortaleza” son identificados en el *Cármides* con el auto-conocimiento, o el verdadero valor lo es en el *Laques* con el conocimiento de lo que es y lo que no es temible” (Taylor, 2005, p. 60).

En líneas generales es este el modo de proceder de los llamados diálogos socráticos. Ahora bien, ¿dónde y cómo surge el error que no deja surgir la definición? El problema reside en la identificación socrática de la *areté* con el conocimiento y las consecuencias que de esto se derivan:

Sin embargo, bajo un examen más profundo, descubrimos que somos incapaces de decir qué forma particular de conocimiento es la que corresponde a la particular virtud en cuestión, lo cual muestra que la identificación de la virtud con el conocimiento conduce a una incapacidad de distinguir cualquier tipo de excelencia moral de la virtud en general (Taylor, 2005, p. 61).

Lo que estos primeros diálogos revelan es que el reduccionismo socrático de la *areté* al conocimiento impide distinguir y definir las distintas virtudes en la medida en que no se da cabida a lo irracional. De ahí la insistencia platónica en señalar dos vías de acceso a lo inteligible. Esto se debe en parte a que Platón ha decidido seguir a su maestro en la empresa de intelectualizar la ética al tratarla a partir de la analogía con las artes o técnicas. Sin embargo, dicha influencia no fue tan lejos como para no darse cuenta de que para constituir una verdadera ciencia moral era necesario dar cabida a la parte irracional del individuo, la cual permite afirmar la individualidad y con ello la libertad que supone todo acto o decisión ética:

Cualquier acto de conocer y de enjuiciar sólo puede realizarse dentro del alcance de la percepción y sentir del individuo. Por eso, cualquier decisión ética está marcada por características individuales y subjetivas. Una decisión ética exige, por lo menos implícitamente, un juicio previo acerca del estado de cosas, observable por el sujeto actuante (Sinnige, 1984, p. 71).

Si el juicio moral se forma dentro de los límites de la conciencia individual, la libertad se constituye como la condición de posibilidad de todo acto ético: “la disminución o ausencia de esta libertad elimina en parte o completamente el carácter ético de la decisión tomada” (Sinnige, 1984, p. 56). Lo que llevará a Platón a reemplazar la concepción socrática por una

más compleja en la que se dé cabida a lo irracional (Taylor, 2005, p. 60). El *Protágoras* tiende el camino hacia una nueva psicología moral en la que, a medida que se le da paso a lo irracional, se busca aclarar el conocimiento que corresponde a la *areté*.

### ***Protágoras: hacia una nueva psicología moral***

Los argumentos del *Laques* han preparado el terreno para el *Protágoras*, que pretende definir la *areté* y averiguar si es posible enseñarla (una cuestión de mucho interés en un contexto político democrático en el que los sofistas ofrecen su saber a los ciudadanos a cambio de dinero). Ahora bien, se opta por lo primero y se deja de lado lo segundo, pues si bien esta inquietud es formulada al inicio del diálogo, es desechada por Sócrates con el argumento de que para saber si es posible enseñar la *areté* primero es necesario conocer qué es:

Sócrates dice que no puede contestar la pregunta de Menón, sobre si la virtud (o excelencia) puede ser enseñada, antes de que sepa lo que *es*. Su planteamiento fundamental, subrayado después, y que ya aparece en el *Laques* (190b), es que uno tiene que tantear al enseñar algo, salvo que sepa lo que intenta enseñar (Hare, 1991, p. 34).

La preocupación de Platón por este tema es cada vez mayor y obedece a la necesidad de corroborar en la práctica la indagación teórica llevada a cabo en anteriores diálogos. Por esta razón, aunque en el *Laques* se dejó de lado, la pregunta es retomada con un nuevo aire en el *Protágoras*, diálogo que tiene como tema central determinar si la *areté* es conocimiento o no y si es susceptible de enseñanza. Cabe resaltar que dicho interrogante es formulado en un ambiente educativo: según el retrato platónico, el hogar de Calias parece, más que una casa, un centro de estudios al que los jóvenes acuden para aprender. De este modo, la escenografía del *Protágoras* contribuye a sumergirnos en la cuestión, siendo la forma literaria parte del contenido filosófico como ocurre a menudo en los diálogos.

La pregunta es retomada luego de concluir en el *Laques* que la *areté* es conocimiento. Si es conocimiento, es evidente que se puede enseñar (y tal es la tesis de Protágoras al inicio de la conversación). Ahora bien, si es conocimiento, ¿cómo es que no hay maestros de *areté*? Ante las dudas de algunos de los presentes, Sócrates recurre a la experiencia: hombres que sobresalieron con grandes obras para la ciudad con hijos poco sobresalientes. Lo que le

permite concluir la imposibilidad de la enseñanza de la *areté*, ya que si fuera posible enseñarla, estos hombres se la habrían enseñado a sus hijos, convirtiéndolos en ciudadanos de mérito. Entonces, si no hay maestros de *areté*, esta no será conocimiento. Por tanto, es evidente que no se puede enseñar (esta la tesis de Sócrates). En todo caso, la conversación transcurre en medio de las posturas enfrentadas de Protágoras y Sócrates.

El diálogo inicia de madrugada con la llegada de Hipócrates a la casa de Sócrates. Al igual que en el *Critón*, Hipócrates irrumpe en pleno sueño para informarle de la llegada de Protágoras a la ciudad y para pedirle que le presente al sofista con el fin de convertirse en su discípulo. Por eso le pide ir a casa de Calias, donde se hospeda Protágoras. Ante lo enérgico y apasionado de su petición, Sócrates lo calma y le pide esperar a que aclare el día antes de ir a su encuentro: “no vayamos todavía allí, amigo mío, que es temprano; pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz” (*Prt.*, 311a). Se hace necesario iluminar la ingenuidad de Hipócrates antes de ir al encuentro con Protágoras.

Aprovechando el paseo, Sócrates decide examinar el interés de su amigo preguntándole qué idea tiene de Protágoras y en qué cree que va a convertirse si recurre a sus enseñanzas. Del mismo modo que decimos que Hipócrates de Ceos es médico y que Fidias es escultor, ¿qué decimos que es Protágoras? ¿Qué otro nombre hemos oído que se diga de Protágoras, como el de poeta se dice de Homero? (*Prt.*, 311e). Hipócrates reconoce que Protágoras es un sofista y, en consecuencia, si recurre a sus lecciones es para convertirse él mismo también en sofista.

Sócrates pide a su visitante una definición de sofista (σοφιστής) con el fin de determinar si sabe a quién va entregar su alma, a lo que Hipócrates responde: “como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias” (*Prt.*, 312c). No obstante, Sócrates afirma que también se puede decir lo mismo de los pintores y los carpinteros, pues cada uno de ellos habla sabiamente de aquello a lo que se dedica. Los carpinteros lo hacen respecto de la carpintería y los pintores de la pintura, por lo que Sócrates pregunta a Hipócrates: “¿el sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?” (*Prt.*, 312d). Este le responde que el sofista es entendido en el arte de hacer hablar hábilmente. Así formulada, la respuesta reclama aún otra pregunta por parte de Sócrates. De igual forma que el citarista hace hablar con habilidad

sobre lo que es conocedor, es decir, sobre el arte de tocar la cítara, ¿sobre qué cosas hace hablar el sofista hábilmente? (*Prt.*, 312e). Sin respuesta, Hipócrates guarda silencio. La mayéutica ha surtido su efecto y ha revelado la ignorancia. Pasada la noche y llegada la claridad del día, debido a la ignorancia de Hipócrates sobre el tema, Sócrates le advierte:

¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiar o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditando durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas, si habéis de confiar o no tu alma al extranjero ese recién llegado (*Prt.*, 313a).

En este pasaje se expresa la preocupación socrática por el cuidado del alma. Según el *Cármides* el alma se trata con ciertos discursos y según el *Laques* estos discursos son acerca de la *areté*. Por esta razón, el diálogo comienza preguntando por la actividad del sofista, ya que son estos los que abiertamente reconocen enseñar la *areté* a través de sus discursos. De ahí el interés de Hipócrates por encontrarse con Protágoras.

Con el objetivo de cuidar la parte más preciosa de su ser, Hipócrates y Sócrates caminan hacia la casa del rico Calias. Recordemos que en la *Apología*, 20a-b, Sócrates pregunta a Calias si conoce quién es conocedor de esa clase de perfección, la humana y política, y Calias responde afirmativamente citando algunos sofistas como referencia. Ahora en el *Protágoras*, Sócrates va a su casa con el fin de corroborar su afirmación.

A su llegada y luego de un largo camino (la idea de camino va estar presente a lo largo de todo el diálogo), el lugar es descrito minuciosamente por Sócrates, quien detalla la presencia de Protágoras, Hipias y Pródico, cada uno acompañado de sus respectivos oyentes. Después de tomarse unos minutos para observar el lugar, Sócrates comunica el motivo de su visita a Protágoras, agregando al final una advertencia:

Este Hipócrates es uno de los naturales de aquí, hijo de Apolodoro, de una casa grande y próspera, y, por su disposición natural, me parece que es capaz de rivalizar con sus

coetáneos. Desea, me parece, llegar a ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor si tratara contigo. Ahora ya mira tú si crees que debes dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía de otros (*Prt.*, 316c).

Merecida advertencia: “ahora ya mira tú si crees que debes dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía de otros” para hablar de una actividad que, como vimos en la *Apología*, es de sumo peligro para quien la ejerce. Protágoras agradece la advertencia, pero dice no necesitarla ya que, a diferencia de Homero, Hesíodo y Simónides, reconoce abiertamente ser un sofista y educar a los hombres, por lo que no ve inconveniente en dar explicaciones públicas. Anticipando sus intenciones, Sócrates pide llamar a Pródico e Hippias para que se unan a la conversación. Calias, como buen anfitrión, organiza una asamblea con el objetivo de que todos dialoguen sentados. Habiéndose acomodado, Protágoras pide a Sócrates repetir la pregunta a fin de que todos puedan escucharla, a lo que este replica:

Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, el de por qué he acudido, Protágoras. Que Hipócrates, aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacará de provecho si trata contigo, dice que le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición (*Prt.*, 318a).

Ya son tres el número de veces que se ha formulado la pregunta en lo que va del diálogo, lo que no es casual si tenemos en cuenta que a cada pregunta se le ha ido agregando algo. Así, en 316c, se habla de la disposición natural que debe tener todo aquel que se entregue a la enseñanza de la *areté* como condición necesaria para sobresalir en la ciudad, y en 318a, se habla de esta enseñanza como algo provechoso para quien la recibe, lo que confirma el carácter útil de la *areté* en la medida en que esta nos acerca a la felicidad del alma, pues en 313a, se ha descrito la *areté* como un estado del alma.

Se prepara el terreno para la respuesta de Protágoras quien, ante el interrogante de Sócrates, responde: “joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor” (*Prt.*, 318a). Así formulada, la respuesta resulta ser muy general para los intereses de la discusión, por lo que Sócrates insiste en preguntar sobre los asuntos en los que se desarrollará mejor Hipócrates si frecuenta la compañía de Protágoras, a lo que este

responde: “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (*Prt.*, 319a). En consecuencia, Protágoras proclama enseñar la ciencia política capaz de hacer a los hombres buenos ciudadanos.

Sócrates considera que este conocimiento no es susceptible de enseñanza, ya que cuando la ciudad necesita construcciones públicas, solo llaman a los constructores como consejeros; asimismo, cuando se trata de naves, llaman como asesores a los constructores de naves, repudiando el consejo de todo aquel que no sea especialista en el tema. En cambio, cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconsejan por igual un carpintero, un herrero, un curtidor, un navegante o un mercader. En definitiva, todo el mundo da su consejo sin que nadie les reproche como a los de antes que, sin aprender y sin tener maestros, intenten dar el suyo. La razón de ello, dice Sócrates, está en que los atenienses consideran que no se trata de algo que pueda aprenderse.

Lo anterior, parece corroborarse con el hecho de que los ciudadanos más ilustres de Atenas no han enseñado su sabiduría a sus hijos para que destaquen como ciudadanos de mérito, sino que los han dejado a su antojo para ver si alcanzan la *areté* por su cuenta espontáneamente (*Prt.*, 320a). De esta forma, su crítica a la democracia, expuesta en diálogos como *Critón* y *Laques*, le permite a Sócrates argumentar en contra de la enseñanza de la *areté* tomando como ejemplo los hijos de los ciudadanos más ilustres de la ciudad. No obstante, deja abierta la pregunta y pide a Protágoras demostrarle si es posible enseñar la *areté*. Protágoras acepta y recurre para ello a un mito.

### **El mito de Prometeo: ¿es posible enseñar la *areté*?**

Protágoras busca demostrar que el sentido moral y la justicia están repartidos por igual en cada uno de los ciudadanos con el fin de contradecir a Sócrates y su defensa de la imposibilidad de enseñar la *areté*. Para ello recurre a un mito que inicia así:

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a estos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente (*Prt.*, 320d).

Epimeteo pidió permiso a Prometeo para efectuar él la distribución y este accedió con la condición de que luego Prometeo inspeccionara el reparto. Este aceptó y aquel comenzó por distribuir a unos la fuerza sin la rapidez, a los más débiles la velocidad, a otros los armaba, a los que daba una naturaleza inerme los proveía de alguna otra capacidad para su salvación; a los pequeños, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo y a otros los puso a salvo aumentando su tamaño. De esta forma, Epimeteo “equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada” (*Prt.*, 321a). Cuando los hubo provisto de recursos de huida, preparó una protección contra las estaciones del año: “vistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos” (*Prt.*, 321a). Los calzó a unos con garras a otros con pieles duras. Y les facilitó diferentes maneras de alimentarse.

Así fue llevando a cabo la distribución sin percatarse de que había gastado las capacidades en los animales y había dejado sin dotar a la especie humana: “mientras estaba perplejo, se le acercaba Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (*Prt.*, 321c).

Cuando llegó el día destinado para que el hombre pudiera surgir de la tierra hacia la luz, Prometeo, un tanto desesperado, hizo lo siguiente: les robó el fuego a los dioses. Pero no solo el fuego, sino también la técnica para utilizarlo. Y se lo entregó a los hombres. Estos robos y este regalo hicieron posible la supervivencia del ser humano, que pudo articular rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e hizo sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Sin embargo, no existían ciudades, pues aún no poseían el arte de la política, y los humanos vivían muy dispersos y cuando intentaban agruparse para

fundar una ciudad, se atacaban unos a otros debido a que no poseían la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y terminaban pereciendo.

Por temor a que sucumbiera toda la especie, Zeus delegó en Hermes la tarea de dotar a los hombres de sentido moral y de justicia, para que existieran los lazos de amistad y el orden en las ciudades. A la pregunta de Hermes sobre cómo debía repartir la justicia y el sentido moral, si a todos por igual o si debía dárselos solo a algunos, como la ciencia médica, Zeus respondió:

A todos, que todos sean partícipes. Pues no habrá ciudades si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad (*Prt.*, 322d).

El mito intenta así dar razón de por qué la justicia y el sentido moral son la condición para la vida en sociedad. En el *Protágoras* la justicia es la *areté*. Por eso, a diferencia de lo que sostiene Sócrates, todos pueden hablar de estos temas en la asamblea, ya que ha sido un regalo de los dioses. Un regalo acompañado de una ley divina que es menester cumplir y comunicar. Luego del mito, Protágoras ofrece un argumento (racional) en favor del carácter enseñable de la *areté* y presenta el sistema educativo que después se detallará en la *República*, basado en la música y en la gimnasia (*Prt.*, 326 a-c). Con esta educación -afirma- los atenienses buscan inculcar la *areté* a sus hijos desde pequeños. Si esto es así, ¿por qué de padres excelentes nacen a veces hijos vulgares? Como se había anticipado en 316c, la enseñanza de la *areté* supone una disposición natural que se busca modelar gracias a la educación. Algo en lo que se insistirá en la *República*: primero es la *phýsis* y luego la *paideía*.

No obstante, surge una pregunta: si el sentido moral y la justicia están en todos los ciudadanos, ¿por qué se ha de enseñar lo que se supone ya todos tienen? La *areté* se presenta así como una cualidad natural de la que la educación nos hace conscientes. En una mezcla del mito y el argumento, termina el discurso de Protágoras que buscaba controvertir las principales tesis socráticas acerca la *areté* y la posibilidad de enseñarla.



## La unidad de la *areté* y su relación con el conocimiento

En su discurso Protágoras se refirió a la justicia, la sensatez y la piedad, razón por la cual Sócrates pregunta si la *areté* es una cierta unidad de la que estas son parte (*Prt.*, 329c). La pregunta tiene como objetivo aclarar si la *areté* es un conocimiento, ya que, si es una unidad, cumple con el requisito de universalidad expuesto en el *Laques* para que un conocimiento pueda ser considerado ciencia. De lo contrario, no podrá ser enseñada.

Protágoras afirma que la justicia, la sensatez y la piedad son partes de la *areté*. Desconfiando de su respuesta y buscando saber en qué sentido Protágoras considera que están relacionadas las partes de la *areté*, Sócrates lanza otra pregunta:

¿acaso como son partes las partes del rostro: la boca, la nariz, los ojos y las orejas; o son como las porciones del oro que en nada se diferencian entre sí y del conjunto, sino sólo por su grandeza y pequeñez?” (*Prt.*, 329d).

En respuesta, Protágoras reconoce que las partes de la *areté* están en relación como las partes del rostro están en relación con todo el rostro (*Prt.*, 329e). Es decir, cada una de ellas posee una facultad que le es propia, en efecto, no es el ojo como los oídos, ni la facultad suya, la misma. En consecuencia, al igual que las partes del rostro, las partes de la *areté* son distintas entre sí.

Sócrates se ve obligado a preguntar si los hombres participan de igual forma de las partes de la *areté*, es decir, los unos de una y los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la *areté*, las tenga todas por igual. Protágoras afirma que es imposible que el que posea la *areté* las tenga todas, ya que existen hombres valientes, pero injustos, y hombres justos, pero no sabios. De esta forma, Protágoras termina afirmando que las partes de la *areté* son distintas entre sí, ya que ninguna de las otras partes de la *areté* es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez (*Prt.*, 230b). Esto parece contradecirse con lo expuesto al inicio, donde Protágoras reconocía la unidad de la *areté*.

El cuidado con que Sócrates ha llevado a cabo la indagación ha servido para poner en evidencia una aporía que consiste en sostener que las partes de la *areté* son distintas entre sí y, al mismo tiempo, reconocer que la piedad no es una cosa justa ni la justicia es algo piadoso.

Protágoras se niega aceptar esta relación -la cual ya fue mostrada en el *Eutifrón*-, porque si bien entre dos cosas, incluso las más contrarias, existe alguna semejanza (*Prt.*, 331d), no por ello vamos a concluir que son semejantes.

Ante la negativa de Protágoras, Sócrates opta por otro camino que le permita llevar la indagación a buen puerto: “ya que me parece estar a disgusto frente a esta cuestión, dejémosla y examinemos lo otro que decías” (*Prt.*, 332a). Eso otro tiene que ver con los contrarios de los que hablaba hace un momento. A partir de aquí Sócrates retoma el curso de la indagación, que comienza por señalar la existencia de la insensatez y de su contrario, la sabiduría. Luego procede a establecer una distinción ya efectuada en el *Eutifrón* entre las acciones y los resultados que se han de desprender de dichas acciones. De este modo, sostiene que las personas que actúan con rectitud obran sensatamente y las que no obran con rectitud obran insensatamente, por lo que podemos concluir que las cosas que se hacen insensatamente se hacen con insensatez y las sensatas, con sensatez. De igual forma, si actuamos con moderación obramos templadamente, y los que obran sin moderación actúan con insensatez. Del mismo modo, las cosas que se hacen con fuerza, se hacen fuertemente, las que se hacen con debilidad, débilmente, etc. Los ejemplos van en la misma línea de aquellos que se exponen en el *Eutifrón* (10a), donde son presentados para mostrar la relación existente entre la piedad y la justicia. Lo mismo que Sócrates quiere demostrar a Protágoras: que las partes de la *areté* se encuentran en relación unas con otras.

El objetivo es demostrar que para cada cosa existe solamente un contrario: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Entonces, si a la sabiduría y a la templanza se les opone un mismo vicio, la insensatez, ambas serían la misma cosa. En este punto Sócrates exige tomar una decisión:

¿Cuál de las dos respuestas, pues, Protágoras, abandonaremos? ¿La de que para cada cosa hay un solo contrario, o aquella en que se afirmaba que la sabiduría era distinta de la sensatez, y que cada una por su lado eran partes de la virtud, y diferentes entre sí y disemejantes ellas mismas y sus facultades, como las partes del rostro? ¿Cuál dejamos ahora? Ya que esas dos respuestas no se llevan muy armónicamente entre sí (*Prt.*, 333a).

La contradicción radica en el hecho de que la *areté* no tiene un único contrario, ya que si, como sostiene Protágoras, sus partes son distintas entre sí, la justicia será algo distinto del valor, la sensatez, la piedad y la prudencia y, por lo tanto, tendrá múltiples contrarios. Para salir de esta encrucijada Sócrates propone reconocer, como al inicio de la indagación, que las partes de la *areté* son semejantes entre sí, incluidas la justicia y la piedad (*Prt.*, 333b).

Sócrates defiende la unidad de la *areté* porque considera que todas las virtudes son reducibles al conocimiento. Protágoras, en cambio, defiende la tesis de la reciprocidad: las virtudes refieren a estados distintos, pero necesariamente relacionados (Irwin., 2000, p. 394). En efecto, necesitamos de la valentía para superar el miedo y de la templanza para no dejarnos arrastrar por los placeres; ambas se distinguen por el hecho de corregir distintos errores y se asemejan por el hecho de corregir el vicio (Irwin., 2000, p. 396). Esto recuerda a lo sostenido en el *Cármides* y el *Hippias Mayor*, cuando se afirma la existencia de una condición que afecta a dos cosas en común, pero no a cada una en su individualidad. Y lo que leemos en los libros II y III de la *República*, donde Platón sostiene que para los distintos vicios se requiere de diversos tipos de educación basados en la *areté* con el objetivo de corregir dichos defectos (Irwin., 2000, p. 396).

Tenemos entonces que en el *Protágoras* Sócrates defiende la tesis de la unidad de la virtud y Platón parece tomar partido por la tesis de la reciprocidad como paso previo a la concepción tripartita del alma expuesta en la *República*. “El gran descubrimiento psicológico de Platón puede ser brevemente condensado en la frase que afirma que el alma no es ni una unidad meramente diferenciada, ni una simple pluralidad de actividades independientes e inconexas, sino a la vez un uno y un muchos” (Taylor, 2005, p. 63).

La tesis de Protágoras, que afirma que las partes de la *areté* son distintas entre sí, podría tener alguna plausibilidad si tenemos en cuenta que muchas personas que obran injustamente son sensatas por el hecho de pensar bien la injusticia (*Prt.*, 333d). El intelectualismo socrático revela así otra dificultad: la posibilidad de que las partes de la *areté* sean distintas entre sí; dicho de otro modo, que una persona pueda ser sensata e injusta. Cabe subrayar que es el mismo Sócrates el que pone de manifiesto esta dificultad que él mismo intentará refutar al definir el bien como lo útil (*Prt.*, 333d). En efecto, aquel que conozca el bien, sabrá que este le es útil, por tanto no pondrá su conocimiento al servicio del mal.

Insatisfecho por el diálogo y buscando desviar la atención de los presentes, Protágoras ofrece un largo discurso acerca del carácter relativo del bien (*Prt.*, 334a), lo que parece ser un modo de mostrar su descontento ante el rumbo de la indagación. Percatándose de que Protágoras no quería dialogar respondiendo con preguntas cortas, Sócrates decide dar por terminada la discusión, pues, como desmemoriado que afirma ser, le es imposible seguir tan largos discursos. Será necesaria la intervención de los presentes, en especial la de Hipias, para que no den por terminada la discusión:

Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitro. Y ni tú busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad (...) ni, a su vez, Protágoras despliegue todos los cables y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos toméis un atajo intermedio (*Prt.*, 338a).

Atendiendo al llamado de Hipias de adaptar sus discursos a un punto medio, ambos interlocutores acuerdan reanudar la discusión.

### **La *areté* vista desde el poema de Simónides.**

Lo extraño es que Protágoras retoma la indagación a partir de un verso de un poema de Simónides: “difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien, bien equilibrado de pies, de manos y de mente, forjado sin tara” (*Prt.*, 339b).

De este modo, como vimos en el *Ion*, el problema de la *areté* se traslada al campo de la poesía. Protágoras pretende demostrar que el poema está mal compuesto, ya que unas líneas más abajo se contradice al sostener: “ni siquiera me parece ajustada la sentencia de Pítaco, aunque dicha por un mortal sabio: difícil, dice, es ser un hombre digno” (*Prt.*, 339c). Al parecer para Protágoras “llegar a ser” es lo mismo que “ser”, por lo que Simónides se contradice al censurar a quien dice lo mismo que él.

Lo curioso es que en las dos oportunidades en las que Protágoras ha querido desviar el tema de la discusión ha recurrido primero a un mito y ahora a un poema. Sigue habiendo algo inexplicable en la *areté* que no se expresa mediante razonamientos. A pesar de mantener una

concepción cognoscitiva, la *areté* sigue siendo en el *Protágoras* un don divino, anticipándose así al *Menón*. De nuevo encontramos la coexistencia de lo racional y lo irracional.

Sócrates llama en su ayuda a Pródico, famoso entre los griegos por su capacidad de distinguir entre nombres, para preguntarle si le parece que “ser” es igual o distinto de “llegar a ser” (*Prt.*, 340b). Este responde que le parece ser algo distinto y Sócrates concluye: “Pítaco no llamaba difícil a eso, al “llegar a ser digno”, como Simónides, sino a “*serlo*”. Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico el “ser” y el “llegar a ser” (*Prt.*, 340c). Por tanto, si no es lo mismo, Simónides no se contradice en su poema al censurar las palabras de Pítaco.

Protágoras no queda conforme con esta explicación, razón por la cual Sócrates, contradiciendo lo dicho por él mismo un poco antes y haciendo caso omiso de la propuesta de Hipias, ofrece un largo discurso donde se propone mostrar cómo Simónides sostiene que no es posible para el hombre llegar a sostenerse como una persona de bien, ya que las desgracias hacen ceder a un hombre bueno hasta convertirlo en malo: “también el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por la enfermedad, o por algún otro accidente” (*Prt.*, 345b). Vemos una vez más el conflicto entre lo individual y lo social. No se puede llegar a ser bueno y serlo siempre si las condiciones sociopolíticas lo impiden. Se hace necesario proyectar un Estado que haga posible la vida virtuosa de todos y cada uno de sus ciudadanos. Solo así se podrá anunciar al hombre libre de reproches que visionaba Simónides en su poema:

Por ello jamás yo, ansiando lo que es imposible conseguir, en una vana esperanza irrealizable, arrojaré la parte de vida que me toca en pos de un hombre sin reproches entre todos los que compartimos el fruto de la tierra vasta. Pero pronto os lo anunciaré si es que lo encuentro (*Prt.*, 345d).

Mientras se espera el anuncio de Simónides, todo aquel que aspire a ser una persona de mérito tendrá que optar por un punto medio en el que no sea ni bueno ni malo (*Lisis*).

Tampoco busco, dice, un hombre irreprochable, entre cuantos recogemos el fruto de la vasta tierra, pero en seguida, si acaso lo encuentro, os lo anunciaré. De modo que no por eso dejará de elogiar a nadie; pero me basta con que alcance un término medio y

con que no haga nada malo, con tal condición yo elogio y aprecio a cualquiera (*Prt.*, 346d).

Vemos que en el poema de Simónides la *areté* se presenta como un conocimiento capaz de hacernos distinguir el bien y el mal. Después de exponer su visión del poema, Sócrates deja de lado la conversación referente a la poesía por tratarse de charlas “vulgares y frívolas” (*Prt.*, 347c), para retomar el curso de la indagación donde lo habían dejado, en la discusión acerca de la unidad de la *areté* y su relación con el conocimiento. A lo largo del diálogo Protágoras se ha empeñado en trasladar la indagación al campo del mito y la poesía y, Sócrates, por su parte, trata de llevar la búsqueda al terreno argumental. Todo esto con el fin de determinar si la *areté* es conocimiento.

### **El cálculo en los placeres y la vida buena**

Se retoma la indagación con una pregunta que Protágoras ha intentado eludir a lo largo de la conversación, pero que Sócrates se empeña en replantear:

¿La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, qué son, cinco nombres para una sola cosa, o a cada uno de los nombres subyace una esencia particular y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una de la otra? (*Prt.*, 349b).

A diferencia de lo sostenido en (329d) Protágoras afirma que todas estas son partes de la *areté*, todas ellas muy cercanas entre sí, excepto una de ellas, el valor. Desde luego, afirma que existen muchas personas que son injustas, impías, intemperantes y muy ignorantes, pero al mismo tiempo extraordinariamente valientes (*Prt.*, 349d). Entramos así en la última parte del diálogo en donde Sócrates intentará demostrar el carácter cognoscitivo del valor.

Para ello recurre al mismo argumento expuesto en el *Laques* según el cual las personas intrépidas son aquellas que poseen conocimiento. Así, las personas que se sumergen intrépidamente en los pozos son aquellos que poseen conocimientos en el arte de bucear. Y aquellos que son intrépidos en el combate a caballo, lo son debido a que poseen conocimientos en el arte de montar a caballo (*Prt.*, 350a).

Por tanto, aquellos que, ignorando todo esto, eran intrépidos en estas materias, no podrán ser valientes, sino locos (*Prt.*, 350b). De este modo, al igual que en el *Laques*, Sócrates concluye:

¿Acaso esos, contesté, los que son así de intrépidos, no parecen valientes, sino alocados? Y antes, en cambio, los más sabios, esos eran los más intrépidos, y eran los más intrépidos por ser los más valientes. Y, según este razonamiento, el saber sería valentía (*Prt.*, 350c).

No obstante, Protágoras refuta este argumento tras detectar en él algunas ambigüedades. Ya que cuando Sócrates sostiene que los que tienen conocimientos se superan a sí mismos y a los demás ignorantes en intrepidez, está reconociendo que la sabiduría y el valor son lo mismo (*Prt.*, 350d). Para Protágoras esto es una falacia y denuncia que, según ese razonamiento, cualquier cosa sería conocimiento:

De proseguir de ese modo también llegarías a creer que la fuerza es sabiduría. Pues si empezaras, a continuación, a preguntarme si los fuertes son potentes, lo afirmaré. Y luego, que si los que saben pelear son más potentes que los que no saben, y ellos, una vez que han aprendido, más que ellos mismos antes de aprender, diría que sí. Al reconocer yo esto, te sería fácil, usando tales testimonios, decir que, según mi afirmación, la sabiduría era fuerza (*Prt.*, 350e).

Para Protágoras el valor no podrá ser considerado un conocimiento teniendo en cuenta que este se encuentra en la parte fogosa de nuestro cuerpo. Según el argumento de Protágoras, y en esto radica la falacia socrática, lo irracional no se podrá equiparar a lo racional; esto le permite excluir el valor del resto de la *areté*. Por otro lado, Sócrates busca dar cabida a lo irracional, pues de lo que se trata no es de negar nuestra parte irracional, sino determinar bajo una ciencia de la medida qué placeres son buenos y cuáles son malos.

En su respuesta a la objeción de Protágoras, Sócrates formula una pregunta que introduce un giro en la conversación: “¿consideras, Protágoras, que algunos de los hombres viven bien y otros mal?” (*Prt.*, 351b). Sin embargo, este giro no es más que aparente, ya que la

pregunta busca comenzar una indagación en torno al placer que tiene como objetivo saber cuál es la relación existente entre lo racional y lo irracional en la búsqueda de la vida buena.

Puesto que es de común acuerdo sostener que el vivir apenado y dolorido es propio de hombres que han llevado una mala vida, y el vivir agradablemente propio de hombres que han vivido una buena vida, Sócrates pregunta si el placer no es en sí mismo un bien (*Prt.*, 351e). A lo que Protágoras responde invirtiendo el argumento, ya que, en su opinión, existen entre las cosas agradables algunas que no son buenas y, al contrario, existen entre las desagradables algunas que son buenas, señalando además una tercera posibilidad que nos recuerda a la distinción efectuada en el *Lisis*: “y, en tercer lugar, existen las indiferentes, que no son malas ni buenas” (*Prt.*, 351d). De nuevo, como en la recomendación de Hippias y el hombre de Simónides, se insiste en el diálogo en un punto medio.

Ahora bien, Sócrates establece, y a esto iba encaminada su pregunta, que si las cosas que decimos que son buenas, lo son a causa de que son placenteras, es decir, a causa de que participan del placer. El bien desde esta perspectiva hedonista del *Protágoras* no es ya el conocimiento, sino el placer. Tesis que el sofista, un tanto contrariado, pide examinar en conjunto con Sócrates. Para ello busca refutar cierta opinión que circula entre los atenienses según la cual muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo (*Prt.*, 352d). Esto, dicen ellos, se debe a que están subyugados por los placeres.

De este modo, la argumentación de Sócrates se basa en demostrar en qué consiste esa experiencia que ellos califican como “ser dominados por los placeres” (*Prt.*, 353a). Para Sócrates esta experiencia se ve reflejada en las ocasiones en las que accedemos a realizar cierto tipo de actividades aun sabiendo que son malas para nuestra salud, como es el caso de los excesos con la comida, la bebida o el sexo (*Prt.*, 353c), lo que le lleva a preguntar: “¿en qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miserias, y deparan muchos inconvenientes semejantes?” (*Prt.*, 353d).

Tales cosas no son malas por el hecho de causar placer en el instante en que las experimentamos, sino por lo que deparan en el futuro, enfermedades y demás circunstancias desagradables. Por tanto, lo pernicioso de tales acciones no está en el placer momentáneo que



nos suscitan, sino en el mal que nos depara al privarnos de otros placeres futuros. En efecto, lo malo de tomar no está en la embriaguez, que al ebrio le resulta placentera en el momento, sino en el dolor de cabeza al día siguiente. Del mismo modo, podemos decir que existen cosas buenas que resultan dolorosas, como es el caso de algunos ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos que con sus cauterizaciones, amputaciones, fármacos y dietas, resultan buenos al tiempo que dolorosos (*Prt.*, 354a). De nuevo surge la pregunta: ¿por qué llaman bienes a estos, si en lugar de hacer un bien causan dolor en el momento en que se experimentan? Al contrario, estas resultan buenas no porque causen extremos dolores y sufrimientos inmediatamente, sino porque en un futuro resulta de ellas una buena disposición corporal (*Prt.*, 354b). De la gimnasia y la medicina resulta la buena disposición del cuerpo y de la ciencia política la buena disposición del alma de los ciudadanos en la *pólis*.

Desde esta perspectiva, los hombres persiguen con conocimiento el placer porque piensan que es un bien y evitan el dolor porque creen que es un mal. Es por esto que quienes prefieren un goce momentáneo que causa mayores dolores que los placeres que hay en él, en lugar de un sufrir pasajero que produce mayores placeres que los dolores que produce, no lo prefieren porque estén subyugados por los placeres, sino porque son ignorantes, ya que nadie que sepa que existen cosas mejores que las que hace va a realizar luego esas si puede hacer las mejores:

Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y los dolores. Que eso son los bienes y los males. (...) la acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es el “someterse al placer”: la mayor ignorancia. (*Prt.*, 357e).

Platón sitúa a Sócrates en este diálogo en una postura intelectualista: “el conocimiento tiene una primacía absoluta en las acciones: si alguien escoge un mal, lo hace debido a un cierto tipo de ignorancia (una confusión mental respecto al valor de las acciones, confusión debido a una derrota moral)” (Cruz, 2015, p. 25). Según esto, la elección del mal es en el fondo una falta de apreciación del verdadero bien. De ahí que en el *Gorgias* sea necesario establecer parámetros que nos permitan acertar con respecto a la apreciación del

verdadero bien. En este sentido, si nuestra salvación depende de escoger los mayores bienes y renunciar a los pequeños, el arte de medir se nos presenta como la mejor garantía para nuestra conducta en la medida en que nos ayuda a determinar los casos en que es mejor sufrir con miras a un gran bien que gozar con miras a un gran mal. Es por ello que el conocimiento ha de ser soberano y regir nuestras acciones, puesto que nuestra felicidad consiste en escoger los mayores y renunciar a los pequeños en lo que al bien se refiere. Para ello es necesario cierto arte de la medida y de la métrica: “Pero la métrica (τὴν μετρητικὴν) haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencias y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia” (*Prt.*, 356e). Si es métrica, nos dice Sócrates, este arte de medir es una ciencia: “Qué arte y ciencia es esa, ya lo examinaremos más adelante” (*Prt.*, 357b). Se posterga la respuesta a una reiterada pregunta que formulada a lo largo de los diálogos espera su momento en la *República*.

De todo esto podemos concluir que nadie se dirige al mal voluntariamente, ni está en la naturaleza humana dirigirse hacia lo que cree que son males cuando puede optar por el bien (*Prt.*, 358d). En otras palabras: nadie querrá ir hacia las cosas que teme, siendo posible ir hacia las que no teme. De nuevo aparece aquí el intelectualismo socrático, pero esta vez dando cabida a lo irracional, siempre que la razón ejerza sobre ello el mando, quedando así establecida la relación entre lo racional y lo irracional en estos términos jerárquicos.

Las múltiples reiteraciones del intelectualismo socrático sugieren que el *Protágoras* estaría defendiendo una visión cognoscitiva de la *areté*. Sin embargo, el diálogo da cabida a lo irracional, revelando un estadio hedonista en el desarrollo de la teoría ética de Platón (Melling, 1987, p. 70). En esta línea, la *areté* ya no es únicamente conocimiento, sino también lo irracional, claro está, siempre bajo el mando indiscutible de la razón.

Aclarado esto, Sócrates retoma la indagación en el punto donde la habían dejado, esto es, en lo concerniente a analizar las palabras de Protágoras cuando afirma que el valor se diferencia del resto de las partes de la *areté* (*Prt.*, 359b). Sócrates insiste en preguntar: ¿en qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando qué es temible o no? (*Prt.*, 359d). Teniendo en cuenta esto, nadie avanza hacia lo que cree temible, pues quedó sentado que dejarse subyugar era producto de la ignorancia. Ahora bien, lo que sí es seguro es

que tanto los cobardes como los valientes se dirigen hacia aquello en lo que confían. Y si esto es así, no sería absurdo afirmar que ambos se dirigen hacia las mismas cosas.

No obstante, Protágoras afirma que es todo lo contrario aquello a lo que se enfrentan los cobardes y los valientes, ya que unos quieren ir a la guerra mientras que los otros no (*Prt.*, 359e). Ambos interlocutores reconocen que ir a la guerra es algo bueno, por tanto si los cobardes no quieren ir a la guerra es porque ignoran que es algo bueno. En efecto, es la ignorancia de lo temible y lo no temible la que hace que los cobardes huyan de lo más hermoso, bueno y placentero. De esta forma, la cobardía no resulta ser otra cosa que la ignorancia respecto de lo temible y lo no temible (*Prt.*, 360c). Y, a su vez, la valentía no resulta ser otra cosa que el conocimiento de lo temible y lo no temible (*Prt.*, 360d). Dicho de otra manera: es la ciencia de lo temible lo que hace a los valientes ir hacia aquello que es bueno, pues como quedó sentado hace un momento, aquel que conoce el bien lo afirma aunque este le cause la muerte, como es el caso de la guerra. En todo caso, si el valor es conocimiento, ¿pueden existir hombres ignorantes y valientes a la vez? (*Prt.*, 360e). Protágoras, un tanto irritado, da la razón a Sócrates y confiesa que según lo acordado es imposible que existan tales hombres. De donde resulta que el valor y la sabiduría son lo mismo, por ende, el valor no es distinto de la *areté*.

El diálogo termina con los papeles cambiados: Sócrates, que al inicio afirmaba la imposibilidad de la enseñanza de la *areté*, termina reconociendo que la *areté* es una ciencia y, por ende, que es susceptible de enseñanza. Protágoras, que al inicio sostenía que se podía enseñar, termina por reconocer que la *areté* no es una ciencia y, por ende, que no es susceptible de enseñanza (*Prt.*, 361b-c). Dicha contradicción no es más que aparente, ya que si la *areté* fuese aquello que los sofistas decían enseñar a sus discípulos con ese nombre, está claro que no sería conocimiento, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, ciencia intuitiva del bien, sí se la podría enseñar (Íñigo, 1985). El *Protágoras* hace corresponder la *areté* a un conocimiento de la medida capaz de hacernos distinguir qué placeres son buenos y cuáles son malos teniendo como guía a la razón. No obstante, la aporía del diálogo surge, al igual que en el *Laques*, en el momento en que Sócrates intenta asociar el valor al conocimiento. El desarrollo del diálogo nos permite entrever que el valor solo ha de ser considerado una *areté* en la medida en que se deje guiar por la razón (lo

que en la *República* se traducirá en el servicio que el alma irascible debe prestar siempre al alma racional).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, la importancia del *Protágoras* radica en mostrar un nuevo estadio en la teoría ética de Platón en donde se da cabida a lo irracional en la búsqueda de la vida buena. El placer (ἡδονή) tiene entonces un papel fundamental en la ética de Platón en la medida en que, al igual que las virtudes y los deseos, surge del alma, por tanto la verdadera *areté* consistirá en el equilibrio de ambos componentes. Si bien en el *Protágoras* Platón hace corresponder la *areté* al conocimiento, como veremos en el *Menón*, aún le resulta difícil especificar a qué conocimiento se refiere.

### **Menón: La *areté* como opinión verdadera**

El *Menón* deja de lado la presentación para empezar directamente con la pregunta de Menón sobre la adquisición de la *areté*: “Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud? (ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;), ¿o no es enseñable, sino que solo se alcanza con la práctica? (ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν;) ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse (ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν), sino que se da en los hombres naturalmente (ἀλλὰ φύσει παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις) o de algún otro modo?” (*Men.*, 70a). Son tres las opciones dadas por Menón y tres las respuestas ofrecidas a lo largo de todo el siglo V a. C.

Admitir que la *areté* puede aprenderse implica que pueden existir maestros que la enseñen, los cuales, como vimos en el *Protágoras*, son los sofistas. Que la *areté* puede adquirirse practicando es la convicción de los demócratas tradicionales, (representados en el *Menón* por Ánito), que confían en que los jóvenes llegarán a ser excelentes ciudadanos simplemente por participar de las instituciones de la *pólis* (Gómez Lobo, 2004, p. 21). Por último, que la *areté* sea algo natural en algunos hombres es la vieja concepción homérica según la cual la *areté* se transmite en el seno de las familias nobles aristocráticas (Martínez, 2007, p. 19). La importancia del *Menón* reside en que Sócrates deja de lado estas tres opciones y se queda con la sugerencia que encierra la frase final “o de algún otro modo” (ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;).

En lugar de responder, Sócrates pronuncia un largo discurso en el que pone de manifiesto su ignorancia y la de sus conciudadanos.. Más aún, afirma que es imposible conocer los atributos de algo sin antes conocer lo que esto es (*Men.*, 71b). Con la distinción entre el “qué es” y el “cómo es” Sócrates da un giro a la pregunta de Menón y da prioridad al primero frente al segundo, pues es imposible que alguien que no conozca a Menón sea capaz de saber si es bello, rico o lo contrario a estas cosas (*Men.*, 71b). De igual forma, es imposible saber si la *areté* puede o no ser enseñada antes de conocer lo que es. Por tal motivo, Sócrates reformula el interrogante para preguntarle a Menón qué es la *areté*, ya que él mismo reconoce no saberlo y afirma no conocer a nadie que lo sepa (*Men.*, 71c). Un tanto contrariado, Menón ofrece a Sócrates su primera definición:

si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y, manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefiera. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud (*Men.*, 71e).

Lo que Menón ofrece a modo de definición son, en realidad, una serie de definiciones particulares según género, edad y estatus social, a lo que Sócrates replica con marcada ironía que, buscando una sola virtud, ha encontrado en Menón todo un enjambre. Como lo que Sócrates busca es una definición universal, hace uso de esta analogía para introducir la pregunta por la esencia (εἶδος) de las abejas. Es decir, qué es lo que tienen en común que hace que, a pesar de sus diferencias de color, tamaño y belleza, todas puedan ser consideradas abejas. Análogamente, qué tienen en común las distintas partes de la *areté* que hace que, a pesar de ser diferentes, todas puedan ser consideradas partes de una misma *areté*.

El error de la definición de Menón reside en omitir ese elemento común que Sócrates busca. Ya que si la virtud de un hombre consiste en administrar bien el Estado y la de una mujer la casa, cabe señalar que ambos logran administrar bien el Estado y la casa cuando lo hacen sensata y justamente. En consecuencia: “tanto la mujer como el varón, necesitarán de

las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez (δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης) si pretenden ser buenos” (*Men.*, 73b). Por tanto, si todos son buenos del mismo modo, la *areté* ha de ser una sola cosa, en este caso la justicia. En el *Menón* la justicia es la *areté* propia del ser humanos.

Tras esto, Sócrates pide a Menón una nueva definición de la *areté*, a lo que este responde: “¿Qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?” (*Men.*, 73d). Sócrates refuta esta definición aludiendo que la justicia no puede ser la *areté* del niño ni del esclavo, pues ninguno de los dos puede gobernar. Sin embargo, decide seguir con esta definición y pregunta si a “ser capaz de gobernar” no hay que agregar “justamente” (*Men.*, 73d). Menón acepta la sugerencia y Sócrates, aludiendo a la justicia, pregunta: si es “¿la virtud o una virtud? (πότερον ἀρετή ἢ ἀρετή τις;)” (*Men.*, 73e). Ante las dudas de Menón, Sócrates aclara el sentido de su pregunta recurriendo a una serie de ejemplos:

**Sóc.**- Si alguien te preguntara lo que hace un momento decía: ¿Qué es la figura, Menón?, y si tú le contestaras que es la redondez, y si él volviera a preguntar, como yo: ¿Es la redondez *la* figura o bien *una* figura?, dirías, sin duda, que es *una* figura. **Men.**- Por supuesto. **Sóc.** ¿Y no será porque hay además otras figuras? **Men.**- Sí. **Sóc.**- Y si él te continuara preguntando cuales, ¿se las dirías? **Men.**- Claro. **Sóc.**- Y si de nuevo, ahora acerca del color, te preguntara del mismo modo, *qué es*, y al responder tú que es blanco, el que te pregunta agregase, después de eso: ¿Es el blanco *un* color o *el* color?, ¿le contestarías tú que es *un* color, puesto que hay además otros colores? **Men.**- Claro.

Del mismo modo decimos que la justicia es *una* virtud y no *la* virtud por el hecho de que existen otras virtudes, tales como la sensatez, el saber y la magnificencia. Por lo que Sócrates concluye afirmando que, de nuevo, queriendo encontrar una virtud, hemos encontrado muchas (*Men.*, 74a). Por esta razón Sócrates le pide a Menón reformular su definición buscando descubrir el elemento común que hace que podamos incluir respuestas diferentes bajo un mismo nombre (*Men.*, 74e).

Buscando un ejemplo que le sirva para su definición de la *areté*, Sócrates le propone a Menón responder el siguiente ejercicio: “¿Qué hay en lo “redondo”, “lo recto”, y en las otras cosas que llamas figuras, que es lo mismo en todas? (*Men.*, 75a). Menón se niega a responder y le pide a Sócrates que lo haga. Sócrates acepta y procede a definir lo que es una figura:

“fíjate si aceptas esto: que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompañe siempre al color” (*Men.*, 75c). Así formulada, esta definición supone conocer de antemano lo que es el color. Por tal motivo, Menón le pide a Sócrates reformular su definición. Luego de establecer lo que es el límite, el plano y el sólido, Sócrates define la figura como el límite de un sólido (*Men.*, 76a). Ante esta definición, Menón le pregunta a Sócrates qué es el color desde esta perspectiva y Sócrates, cansado, responde con ironía que aun con los ojos vendados cualquiera sabría que Menón es una persona bella porque cuando habla no hace otra cosa que mandar, como un niño consentido, que procede cual tirano mientras le dura el encanto (*Men.*, 76b).

Sócrates alega no poder resistirse a los bellos y cede a las peticiones de Menón. Nunca antes en un diálogo Sócrates se había mostrado tan condescendiente con un interlocutor hasta el punto de ceder a contestar a todas sus preguntas ni nunca había ofrecido tantos ejemplos sobre cómo debe ser una verdadera definición (a excepción del *Laques*). Si a esto le añadimos que en el ejemplo del esclavo (82a-85c) se hace un uso positivo de la mayéutica, podemos afirmar que el *Menón* constituye un fuerte ejercicio pedagógico en aras de alcanzar una definición de la *areté* tomando como motor la idea de lo bello.

De nuevo Sócrates accede a responder, pero, esta vez, a la manera de Gorgias, de modo que Menón pueda seguir la definición. Para ello recurre a Empédocles cuando afirma que existen ciertas emanaciones de las cosas que, adaptándose a cierto tipo de circunstancias, pasan a través de determinados poros. Siguiendo a Píndaro Sócrates concluye que el color es una emanación de las figuras proporcionada a la vista y, por tanto, perceptible (*Men.*, 76d). Menón acepta esta definición porque implica el modo de proceder de los sofistas, según el cual se acepta una afirmación para, a partir de ella, derivar múltiples definiciones: qué es el sonido, qué es el olor (*Men.*, 76e). No obstante, Sócrates afirma no ser partidario de este tipo de definiciones y le exige a Menón cumplir su promesa:

trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general, qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino que, manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud (*Men.*, 77a).

Menón asocia el bien con lo bello y define la *areté* como el desear el bien (*Men.*, 77b) y tener poder para conseguir las cosas bellas. Esto contradice el intelectualismo socrático porque implica reconocer que existen personas que no desean el bien. En consecuencia, si todos desean el bien, nadie es mejor que otro en este respecto, y si uno es mejor que otro, lo será respecto al poder (*Men.*, 78b), de donde resulta que la *areté* sería la capacidad de procurarse cosas buenas (*Men.*, 78c).

Ahora bien, a la pregunta de Sócrates de qué son las cosas buenas, Menón responde que poseer oro, plata, honores y cargos públicos, y aquel puntualiza que es necesario que a esa adquisición: “se añada justicia, sensatez, santidad, o alguna otra parte de la virtud; si no, no será virtud, aunque proporcione cosas buenas (*Men.*, 78e). El *Menón* defiende la justicia como la *areté* propia del ser humano, ya que es la que hace que todo nos resulte provechoso. Y, a la inversa, no adquirir oro y plata cuando no sea justo, será una virtud (*Men.*, 78e).

Cuando no se sabe lo que es la *areté*, el no actuar es considerado una virtud. Esto explicaría por qué Sócrates se negaba participar en política. De manera que, “la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no-adquisición, sino que, como parece, será virtud si va acompañada de justicia, pero vicio si carece de ella (*Men.*, 79a). Menón ha caído nuevamente en un error al definir la *areté* como aquello que se hace con una parte de la *areté*, en este caso la justicia. Y ha omitido el elemento común, haciendo nuevamente de la *areté* una multiplicidad:

Sóc.- (...) habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia, ¡y de esta afirmas que es una parte de la virtud! (*Men.*, 79b).

La crítica socrática de cada una de las definiciones de la *areté* ofrecidas por Menón consiste en hacerle ver que: “la virtud no radica en el acto mismo, sino en la forma de realizarlo” (Ariza, 2015, p. 39). De ahí que agregue a cada definición de Menón la sentencia “que se haga justa y sensatamente”. Para Sócrates la *areté* no está dada por algo propio de la acción, sino del individuo. Esto supone una transición: “de una concepción de virtud que subraya la acción como núcleo esencial de ésta a una concepción que subraya su carácter



interno, asentado en la psiquis humana” (Ariza, 2015, p. 40). Esto constituye un precedente de la tesis de la *República* según la cual las virtudes son disposiciones del alma (Ariza, 2012, p. 35), un requisito para la concepción tripartita del alma.

Debido a la imposibilidad de conocer lo que es una parte de la *areté* sin saber lo que es ella misma, Sócrates pide a Menón replantear su definición, a lo que este, contrariado, responde que es imposible buscar aquello que se ignora totalmente, ya que si se diera efectivamente con aquello que se busca, ¿cómo podríamos saber qué es eso lo que realmente buscamos? En este sentido, sostiene Menón, nadie puede buscar lo que sabe ni lo que no sabe: “pues ni podría buscar lo que sabe -puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda-, ni tampoco lo que no sabe -puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar” (*Men.*, 80e). Intentando refutar este argumento erístico, Sócrates pronuncia unas palabras que ha escuchado de mujeres y hombres sabios en asuntos divinos (*Men.*, 81a). De nuevo, como el *Protágoras*, se recurre a lo divino para definir la *areté*.

### **La *areté* como fin último de la reminiscencia**

Estos sacerdotes y sacerdotisas: “afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal (τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον), ya que a veces termina de vivir -lo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás” (*Men.*, 81b). El alma, siendo inmortal y habiendo vivido muchas cosas tanto aquí como en el Hades, no hay nada que no haya aprendido, de modo que es posible que recuerde, no solo la *areté*, sino el resto de las cosas que conocía. Estando toda la naturaleza emparentada consigo misma, nada impide que quien recuerde una cosa encuentre todas las demás si es valeroso e infatigable en la búsqueda. De este modo: “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν)” (*Men.*, 81d).

El conocimiento es una búsqueda sin fin para recordar el vínculo común que nos une y hacia el cual todos tendemos. Toda reminiscencia (ἀνάμνησις) tiene como único fin descubrir la idea del bien, ya que esta es un requisito a la hora de abordar otros saberes. Recordemos que en la alegoría de la línea expuesta en la *República* se dice que la idea del bien es al mundo inteligible lo que el sol es al mundo sensible, es decir, la idea del bien es aquello que nos permite obtener mayor claridad en cuanto a los fines de nuestro conocimiento

(*R.*, 509d). De lo contrario, seguiremos habitando entre sombras y utilizaremos el conocimiento para hacer el mal. En consecuencia, concluye Sócrates: “no debemos dejarnos persuadir por este argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores (*Men.*, 81e).

### **¿Se puede enseñar la *areté*?**

Luego de que Sócrates demuestre a través de un esclavo que eso que llamamos conocimiento no es otra cosa que reminiscencia, Menón decide reorientar la indagación hacia la primera pregunta: “si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable” (*Men.*, 86d). Sócrates opone resistencia aludiendo, como al inicio, que no se puede saber si la virtud es enseñable sin antes haber indagado lo que es. No obstante, como a lo largo de toda la indagación, Sócrates cede a los encantos de Menón hasta el punto de indagar algo que aún no se conoce. Para ello, al igual que los geómetras, parte de una hipótesis:

Del mismo modo, también nosotros, a propósito de la virtud, ya que ni sabemos qué es ni qué clase de cosa es, debemos, partiendo de una hipótesis, examinar si es enseñable o no, expresándose así: ¿Qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no? (*Men.*, 87b).

Se parte del supuesto de que solo el conocimiento es enseñable, por lo que se enuncia la hipótesis de que la *areté* será enseñable solo si es conocimiento. Lo que en el *Protágoras* era una afirmación, en el *Menón* es una hipótesis, quizás para evitar caer de nuevo en la aporía, y se investiga si la *areté* es un conocimiento o algo distinto del conocimiento. Y se nos dice que la *areté*, la salud, la belleza y la riqueza son considerados bienes en la medida en que nos son útiles. Sin embargo, estas mismas cosas que decimos que son útiles pueden resultarnos al mismo tiempo dañinas. Entonces: “¿Qué es lo que guía a cada una de esas cosas cuando nos son útiles y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, acaso, que son útiles cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no lo hay? (*Men.*, 88a). Lo que guía a cada una de estas cosas cuando nos son útiles, al igual que en el *Protágoras*, es el

discernimiento. Ya que si el valor no fuera discernimiento, sino una suerte de temeridad, el hombre temerario y carente de juicio recibiría daño, mientras que sacaría provecho, en cambio, cuando tiene juicio (*Men.*, 88b). Lo mismo ocurre con la sensatez y el resto de la *areté*, si todas son ejercidas con juicios, entonces son útiles; sin juicio, dañinas. En consecuencia:

Si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento (*Men.*, 88d).

Siempre que el discernimiento sirve de guía, hace útiles las cosas del alma, mientras que la falta del mismo las hace dañinas. De esta forma se formula de manera directa (puesto que ya se había insinuado en el *Ion* y formulado de manera indirecta en el *Protágoras*) la distinción que se hará en la *República* entre la parte racional y la irracional del alma: “¿Y correctamente guía el alma racional, e incorrectamente, la irracional (ὁρθῶς δέ γε ἡ ἔμψυχον ἡγεῖται, ἡμαρτημένως δ’ ἡ ἄψυχον;)? (*Men.*, 88e). Es decir, que el bien y la utilidad de nuestras acciones radican en el mando de la parte racional sobre la irracional. El *Menón* aboga por una concepción cognoscitiva de la *areté* en la que esta está asocia al conocimiento en la medida en que sea capaz de guiar la parte irracional del alma. Es decir, que también en el *Menón* se vemos esa aceptación de lo irracional siempre que se respete la jerarquía encabezada por lo racional. Partiendo del intelectualismo socrático, Platón se ha ido desligando de la doctrina de su maestro para desembocar en una concepción moral que da cabida a lo irracional y hace justicia a los hechos de la psicología moral, señalando el camino hacia la visión tripartita del alma expuesta en la *República*.

Todo esto deja de lado la posibilidad de que la *areté* se dé naturalmente en los hombres y abre la puerta a la posibilidad de que pueda ser enseñada. Ya que, por un lado, el discernimiento es algo que se cultiva mediante la enseñanza: “¿si los buenos, por tanto no lo son por naturaleza, lo llegarán a ser por aprendizaje?” (*Men.*, 89c). Y por el otro, si los buenos lo fueran por naturaleza, tendría que haber personas que efectivamente reconocieran entre los

jóvenes a aquellos que son buenos por naturaleza o, en su defecto, a quien entre ellos posee una mejor disposición para el aprendizaje del bien: “y nosotros, por otra parte, nos habríamos apoderado de estos últimos, conforme a las indicaciones de aquellos, y los habríamos custodiado en la acrópolis” (*Men.*, 89b). Esta será una de las principales funciones que se le atribuirán al filósofo gobernante en la *República*.

No obstante, para esta afirmación Sócrates encuentra el mismo obstáculo formulado desde el *Laques* hasta el *Protágoras* y que en el *Menón* tiene la siguiente forma: “Dime, en efecto, si cualquier asunto fuera enseñable, y no sólo la virtud, ¿no sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?” (*Men.*, 89d). Sócrates, por su parte, reconoce a pesar de sus esfuerzos no haber encontrado a ningún maestro de *areté*. A diferencia de los diálogos citados, en el *Menón* Sócrates se entrega a un análisis detallado de esta problemática, lo que desembocará en una concepción novedosa de la *areté*.

### **¿Existen maestros de *areté*?**

En este punto de la conversación entra en escena Ánito, al cual Sócrates le pide indagar conjuntamente con Menón cuáles pueden ser los maestros de *areté*. Luego de presentar al que será uno de sus acusadores en el juicio, Sócrates plantea la indagación en los siguientes términos:

Indaga entonces con nosotros, Ánito, conmigo y con tu huésped Menón, aquí presente, acerca de este asunto: cuáles pueden ser los maestros. Y haz, por ejemplo, estas consideraciones: si quisiéramos que Menón fuese un buen médico, ¿a qué maestros lo encomendaríamos? ¿No sería a los médicos? **Ánito.** – Por supuesto (*Men.*, 90c).

Dicha afirmación supone en términos generales, sostener lo siguiente: que obraremos sensatamente si los mandamos mejor a los que ejercen la profesión que a los que no, a los que perciben una remuneración por este servicio y que se declaran maestros del que quiere ir a aprender (*Men.*, 90d). De este modo, con el arte de tocar la flauta y con los demás saberes ha de suceder lo mismo, ya que: “sería mucha inconsciencia el querer que alguien se haga flautista y no encomendar a los que prometen enseñar ese arte y percibir por ello una

remuneración” (*Men.*, 90e). Aclarado esto, Sócrates comenta las intenciones de Menón de querer adquirir la *areté* política gracias a la cual los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado:

En relación, pues, con esta virtud, considera tú a quiénes habríamos de encomendarlo, para que lo hiciéramos bien. ¿O es evidente, según lo que acabamos de decir, que a aquellos que prometen ser maestros de virtud y que se declaran abiertos a cualquiera de los griegos que quieran aprender, habiendo fijado y percibiendo una remuneración por ello? (*Men.*, 91b).

Aquellos que proclaman enseñar abiertamente la *areté*, como vimos en el *Protágoras*, son los sofistas. No obstante, lejos de considerarlos maestros de *areté*, Ánito los considera la ruina y la perdición de quienes los frecuentan. En este punto, la conversación se asemeja a la sostenida con Meleto en *Apología*, donde este último acusa a Sócrates de ser la ruina y la perdición de los jóvenes en la ciudad. Una posición que parece extrañar a Sócrates ya que, sin experiencia, Ánito se atrevió a esbozar su opinión acerca de este tema: “¡Pero hombre bendito!, ¿cómo vas a saber si en este asunto hay algo bueno o malo, si eres completamente inexperto?” (*Men.*, 92c). Por consiguiente, todo el discurso de Sócrates busca, con marcada ironía, poner en evidencia la ignorancia en un tema tan importante: “Tal vez eres un adivino, Ánito, porque me asombra, de acuerdo con lo que tú mismo has dicho, cómo podrías de alguna otra manera saber algo sobre ellos” (*Men.*, 92c).

Dado que los maestros de *areté* no son los sofistas, Sócrates pide a su interlocutor el nombre de alguno que sí pueda ser considerado un maestro para Menón, a lo que este responde: “¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre mejor – siempre que les haga caso- que los sofistas (*Men.*, 92e). Todos los buenos ciudadanos son capaces de hacer mejores a los jóvenes a excepción de los sofistas. De nuevo hallamos un paralelismo con la *Apología*, donde Meleto quiso confundir a Sócrates con un sofista.

Sócrates pregunta si estos hombres han llegado a ser bellos y buenos por azar o han tenido algún maestro, pues de otro modo no serán capaces de enseñar lo que ellos mismos no aprendieron (*Men.*, 93a). Ánito responde que estos aprendieron de sus predecesores, que también eran personas bellas y buenas, tipo del que han existido muchos en la ciudad.

Sócrates reconoce la existencia pasada y presente de esas figuras de mérito en Atenas, pero duda si fueron maestros de *areté* (*Men.*, 93a). Volvemos a la cuestión de si la *areté* es enseñable y si estos hombres descubrieron la manera de transmitir a otros esa *areté* que a ellos los hacía buenos (*Men.*, 93b). Sócrates procede a analizar la vida de cada uno de estos personajes, comenzando por Temístocles:

¿No has oído que Temístocles hizo educar a su hijo Cleofonte como buen jinete? Y este, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, convirtiéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros? (*Men.*, 93d).

El problema radica en que enseñó a su hijo cada una de estas cosas que dependían de un maestro, en lugar de enseñarle él mismo el conocimiento del cual estaba dotado. Frente a esta paradoja Sócrates decide examinar el caso de Arístides, otro de los considerados buenos en la ciudad. De este último nos dice:

También ese educó a su hijo Lisímaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha logrado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro? Tú lo has frecuentado y sabes como es (*Men.*, 94a).

Al igual que Temístocles, Arístides educó a sus hijos en todo lo que estuvo al alcance de los maestros, sin embargo, no fue capaz de enseñarle a su hijo eso que lo hacía ser un ciudadano de mérito. Del mismo modo, de los hijos de Pericles (Páralo y Jantipo) Sócrates nos dice:

Les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia, y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable” (*Men.*, 94b).

Al igual que Temístocles y Arístides, Pericles no fue capaz enseñar a sus hijos aquello que a él lo había convertido en un hombre de mérito para la ciudad.

Para terminar, Sócrates ofrece como último ejemplo a Tucídides:

Tuvo dos hijos: Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente educación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas -uno lo había confiado a Jantias y el otro a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces. (*Men.*, 94c).

De nuevo nos hallamos ante el caso de quien renunció a enseñar él mismo a sus hijos la *areté* y, en cambio, prefirió recurrir a los maestros. Según las palabras de Ánito, Temístocles, Arístides, Pericles y Tucídides estuvieron en condiciones de ser maestros de *areté* en tanto que todos fueron buenos y bellos. Entonces, ¿por qué no enseñaron a sus hijos la misma *areté*? Hay que concluir así que la *areté* no es una ciencia y que, por tanto, no es susceptible de ser enseñada (*Men.*, 94e).

Un tanto irritado, Ánito decide retirarse de la conversación no sin antes dar un consejo a Sócrates: “yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en esta lo es en modo muy particular. Creo que también tú lo sabes” (*Men.*, 95a). Esta advertencia cubre de sombra el libre ejercicio del diálogo al tiempo que nos recuerda los enemigos que dicha actividad le reportó a Sócrates entre sus conciudadanos, que no dudaron en recurrir a las acusaciones injustas en su contra.

### **La *areté* como opinión verdadera**

Para defender su postura Sócrates recurre a la poesía de Teognis, señalando que el poeta se contradice al sostener en unos versos que la *areté* puede ser enseñada y en otros que no (*Men.*, 95e-96a). Lo que se busca es mostrar que la contradicción se extiende del campo de la política al de la poesía: “¿y sabes que no solo a ti y a los demás políticos a veces parece la virtud enseñable y a veces no, sino que también el poeta Teognis dice estas mismas cosas? ¿Lo sabes? (*Men.*, 95d). Se recurre a la poesía para poner de manifiesto la siguiente contradicción: por un lado, quienes declaran ser maestros de *areté* no sólo no son reconocidos como tales por los demás, sino que nada conocen sobre aquello de lo que afirman ser maestros; y por otro lado, los que son reconocidos como hombres bellos y buenos unas veces afirman que es enseñable y otras que no (*Men.*, 96b).

De este modo, si ni los sofistas ni los hombres bellos y buenos son maestros de *areté*, tampoco habrá discípulos. En consecuencia, si no hay maestros ni discípulos, la *areté* no es enseñable, una conclusión un tanto pesimista que Menón ilustra con las siguientes palabras: “De modo que me asombro, Sócrates, tanto de que puedan no existir hombres de bien, como del modo en que se puedan haber formado los que existen” (*Men.*, 96d). Se plantea la pregunta por el cómo se transmite el bien entre los hombres.

Frente a este interrogante, Sócrates propone una salida que, al igual que el *Protágoras*, encuentra una antesala en la indagación mítica y poética: allí el mito de Prometeo y el poema de Simónides y en el *Menón* la alusión a la reminiscencia -algo que, en definitiva, alude a “cuando aún no era hombre, 86a”- y la poesía de Teognis. Esto incorpora en la la investigación lo divino al tiempo que lo racional, que prepara el terreno a una concepción novedosa de la *areté* que Sócrates plantea en los siguientes términos:

Digo esto teniendo la vista puesta en la indagación reciente, ya que es ridículo cómo no advertimos que no es solo con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien; y esta es, sin duda, la vía por la que se nos ha escapado el saber de qué manera se forman los hombres de bien (*Men.*, 96e).

Sócrates nos da un ejemplo: si alguien sabe el camino que conduce a Larisa y lo recorre guiando a otros, los guiará correctamente. Del mismo modo, si alguien opinase correctamente acerca de cuál es el camino, no habiéndolo recorrido ni conociéndolo, también podría guiar correctamente (*Men.*, 97a-b). Se contempla así la posibilidad de que nos guiemos por la opinión verdadera:

Por lo tanto, la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento; y es esto, precisamente, lo que antes omitimos al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera (*Men.*, 97c).

Entonces cabe preguntarse cuál es la diferencia entre la opinión verdadera y el conocimiento. Según Sócrates este supone un fundamento último que busca sujetar las opiniones con el único fin de hacerlas permanecer en el alma: “una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimiento y, en segundo lugar, se hacen



estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión (καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν) y, además, difiere aquel de esta por su vínculo” (*Men.*, 98a). En otras palabras: el conocimiento es lo que permanece cuando encuentra un fundamento último que explique la acción y la opinión escapa del alma.

Con todo, esta diferencia no es más que aparente ya que, para guiar correctamente la acción, la opinión verdadera ha de conocer los fundamentos que posibilitan dicha acción. La correcta ejecución de nuestras acciones implica el fundamento que posibilita esa correcta ejecución, pues de lo contrario nunca podrían llevarse a cabo correctamente. Sin embargo, el conocimiento supone una correspondencia en la práctica que no se le exige a la opinión, pues quien conoce el camino a Larisa ha de haberlo recorrido, mientras que esta experiencia no se le presupone a quien solo tiene una recta opinión sobre el camino a Larisa.

Esto explica el valor que tanto en el *Menón* como el *Gorgias* se le concede a la experiencia (*Grg.*, 448c). Por consiguiente, no sólo por medio del conocimiento puede haber hombres buenos y útiles al Estado, sino también por medio de la recta opinión. De manera que solo hay dos cosas que pueden guiarnos bien: la opinión verdadera y el conocimiento. Por ende, hombres tales como Temístocles, Arístides, Pericles y Tucídides pudieron gobernar correctamente sirviéndose de la recta opinión. Queda así respondida la pregunta de por qué de personas ilustres nacen hijos poco sobresalientes. En efecto estos hombres “no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento (*Men.*, 99b). No actuaban por obra del conocimiento, sino por medio de la opinión, lo cual no los hacía diferir en nada respecto del conocimiento de los adivinos. Por lo que Sócrates se ve llevado a afirmar:

Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de esos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito de Dios y poseídos (ἐνθουσιάζειν) por él, como con su palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen (*Men.*, 99d).

La *areté*, entonces, ni se da por naturaleza ni es enseñable, sino que es un don divino, sin que aquellos que lo reciban lo sepan, a menos que entre los hombres políticos haya uno capaz de hacer político también a los demás (*Men.*, 100 a). Se plantea la pregunta por el ser capaz de descender a las sombras para enseñar a los hombres la ciencia política. Aquí vale la

pena reproducir un pasaje que anticipa la alegoría de la caverna anidada en el corazón de la *República*:

Y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era el único capaz de percibir en el Hades, mientras los demás eran únicamente sombras errantes. Y este, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras (*Men.*, 100a).

Cabe subrayar que al optar por la opinión verdadera, Platón no estaría dejando de lado el discernimiento como guía de nuestras acciones. Por el contrario, dicha concepción le sirve de refugio hasta el momento en que pueda superar las contradicciones que supone asociar la *areté* al conocimiento que desde el *Cármides* ha colocado en una escala superior:

Sin embargo, en el *Menón* no ha desaparecido el interés racionalista (...) los hechos de la vida política de Atenas habían hecho reconocer a Platón la fuerza y la debilidad de la *doxa alethes*: cuando menos era el mejor sucedáneo de la verdadera ciencia del bien, imposible de hallar en ninguna parte. Pero Platón no abandona definitivamente el intelectualismo ético, porque no acaba de renunciar a la idea de una moral perfectamente racional, una moral que ya no sea una simple ciencia de lo que pragmáticamente es bueno o malo, sino que se base en el raciocinio causal, *aitias logismo*, que nos diga no solo lo que es bueno, sino también por qué es bueno; razonamiento al que llegaremos quizás por medio de *anamnesis*, es decir, por la contemplación de la idea del bien, suscitada en nosotros por la idea de bienes particulares. Todo esto no está todavía más que insinuado en el *Menón*, pero este diálogo, completado por el *Fedón*, es ya un prenuncio de lo que ha de ser la parte central de la *República* (Vives, 1961, pp. 122-123).

Como prueba de ello tenemos al inicio del diálogo se hace referencia al discernimiento como forma que ha de regir nuestras acciones. A la espera de una definición, el conocimiento todavía es la opción presente en los diálogos en los cuales se sugiere una alternativa divina e irracional, como es el caso del *Eutifrón* y del *Ion*: “Si Platón parece contentarse con *dóxa* no era porque hubiera abandonado la *epistémē*, sino porque había empezado a concebir, tal vez solo muy confusamente, la posibilidad de una *epistémē* tan sublime, que parecía de momento fuera del alcance del mero filósofo mortal” (Vives, 1961, pp. 124- 125). En consecuencia, la *areté* se concibe en el *Menón* como una opinión verdadera

que llega a los hombres producto de un don divino, siendo esta la opción sugerida al inicio en la frase “de algún otro modo”:

De este razonamiento, pues, Menón, parece que la virtud se da por un don divino a quien llega. Pero lo cierto acerca de ello lo sabremos cuando, antes de buscar de qué modo la virtud se da en los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud en sí y por sí (*Menón*, 100b).

Sin embargo, queda abierto el interrogante por la manera en que puede ser producida esta opinión verdadera en el alma, lo que obtendrá respuesta en la *República*, y por cómo a través de un sistema político se busca introducir en el alma las opiniones que le corresponde llevar a un ciudadano virtuoso:

Platón reconoce en la *República* un grado superior y otro inferior de excelencia. El estadio inferior está representado por lo que él denomina la virtud del “ciudadano” (*doxa*), el estatuto moral de un miembro leal de una comunidad bien gobernada, cuyas emociones y apetitos han sido disciplinados de acuerdo con las leyes del buen vivir promulgadas por gobernadores sabios, que a su vez han sido instruidos por la filosofía en la verdadera naturaleza de la sociedad y del alma humana, y en los fines racionales de la acción. El grado superior está constituido por la virtud del filósofo genuino, en quien la obediencia de las leyes del buen vivir está apoyada sobre su perspectiva personal del “bien” (Taylor, 2005, p. 74).

De esta forma, en el *Menón* Platón intenta responder a la pregunta de cómo se da la *areté* en los hombres sin recurrir a las dos alternativas clásicas del problema: si es un don natural o si es producto de la enseñanza. A la espera de poder solucionar el problema, Platón responde ni lo uno ni lo otro, don divino. De nuevo, dicho momento llegará en la *República* (Nuño, 1988). En consecuencia, todo el fundamento divino sobre el que se sustenta la *areté* en diálogos como el *Eutifrón*, el *Ion* y el *Protágoras* prepara el terreno a la definición de la *areté* como opinión verdadera producto de un don divino ofrecida en el *Menón*.

De este modo, *epistémē* y *dóxa*, si bien son dos vías de conocimiento distintas, apuntan en la misma dirección: el bien. Así, concebir la *areté* como opinión verdadera le permite a Platón reflejar la contradicción que se cierne sobre el intelectualismo socrático entre lo racional y lo irracional a partir de una pregunta: ¿cómo es posible que si la virtud es

conocimiento se adquiriera por inspiración divina? (Lozano, 2012). Platón intentará resolver esta paradoja en el *Gorgias*, sentando así las bases de la idea del bien que gobierna la *República*.

### ***Gorgias*: la areté como fin de la vida buena**

Si en el *Menón* es la recta opinión la guía nuestras acciones, en el *Gorgias* se combate toda *dóxa* que no esté sustentada en el conocimiento del bien y la justicia, como ocurre con la retórica que enseñan los sofistas. Es así como la investigación platónica sobre los fundamentos de la retórica termina revelando la crisis política ateniense y su cuestionable idea de justicia:

los sofistas solo atacaban la ley para herir la justicia bajo sus especies más frágiles, y así llevarla a un terreno práctico y más fácilmente cuestionable. Y habían identificado lo justo con lo legal para librarse mejor de él. La respuesta más decisiva a su ataque no podía ser otra que la de una defensa de la justicia en sí misma, definida independientemente de la ley, de sus formulaciones y de sus sanciones. Y tal es el tema que tratan el *Gorgias* y la *República* (Romilly, 2004, p. 127).

Frente a esto, Platón nos propone pensar un nuevo tipo de retórica basada en el conocimiento del bien y la justicia, la cual sentará las bases del sistema político expuesto en la *República*. En el *Gorgias* vamos a asistir a una batalla entre dos tipos de moralidad, tal y como se anuncia con las palabras iniciales de Calicles: “dicen que conviene llegar a la guerra y al combate, Sócrates (πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν)” (*Grg.*, 447a). Sócrates le pregunta a Calicles a qué arte se dedica Gorgias. Y más tarde al propio Gorgias: “dinos tú mismo qué debemos llamarte, en razón de que eres hábil en qué arte” (*Grg.*, 449a). Gorgias responde que su arte es la retórica, el arte de los discursos (περὶ λόγους. *Grg.*, 449e), pero esto no satisface a Sócrates porque también las demás artes se refieren a discursos: la medicina se refiere a los discursos sobre el régimen que puede sanar al enfermo y la gimnasia a los discursos sobre el buen o mal estado de los cuerpos. “¿Por qué, entonces, no llamas retóricas a las demás artes, ya que también se refieren a discursos, si llamas retóricas a las que se ocupa de los discursos?” (*Grg.*, 450b).

Gorgias responde que el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales, en cambio, en la retórica toda la actividad y eficacia se producen por medio de la palabra: “por esta causa yo estimo que el arte de la retórica se refiere a los discursos, y tengo razón, según afirmó” (*Grg.*, 450c). Para corroborar dicha afirmación, Sócrates divide las artes en tres: aquellas en las que la actividad manual constituye la parte principal y necesitan poco de la palabra, las que ejercen su función por medio de la palabra y prescinden de la acción y aquellas en las que la palabra y la acción participan en partes iguales (*Grg.*, 450c-e). Sócrates hace notar que ninguna de estas hace referencia a la retórica, ya que si bien alcanzan su eficacia por medio de la palabra, se rechaza que la medicina o la gimnasia sean también una especie de retórica.

Puesto que al igual que la retórica existen otras artes que se sirven preferentemente de la palabra, Sócrates le pide a su interlocutor decir: “sobre qué objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje” (*Grg.*, 451a). Este responde que la retórica tiene por objeto el mayor de los bienes para el hombre, capaz de producir la libertad y el dominio de todos en la ciudad, el de ejercer la persuasión por medio de la palabra: “ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (*Grg.*, 452e). En consecuencia, Gorgias define la retórica como el arte de la persuasión (πειθω).

Sócrates advierte que el que enseña consigue convencer en aquello que enseña. En efecto, el maestro de aritmética no solo enseña, sino también persuade respecto a los números pares e impares. Puesto que la persuasión parece ser en todos los casos un requisito de la enseñanza, Sócrates termina afirmando que todo arte es artífice de la persuasión, por lo que cabe preguntarse qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto. Gorgias responde: “yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según lo que decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto” (*Grg.*, 454b).

Buscando examinar sus palabras, Sócrates establece una distinción entre saber y creencia que recuerda la efectuada en el *Menón* entre conocimiento y opinión aludiendo a que a pesar de ser diferentes, ambos llegan a los hombres por medio de la persuasión. Esto le permite establecer dos tipos de persuasión: una que produce la creencia sin el saber y la que origina el conocimiento. Sócrates continúa exigiendo detalles:

¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y a lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber (ποτέραν οὖν ἡ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐν δικαστηρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεῦειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι;)" (*Grg.*, 454e).

Para Gorgias, la persuasión a que da lugar la retórica es la creencia y no la enseñanza sobre lo justo y lo injusto: “Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade” (*Grg.*, 455a).

En todo caso, si al persuadir la retórica genera creencia y no conocimiento, surge la dificultad de determinar sobre qué tema podrá hablar un orador en la asamblea. Al respecto Sócrates argumenta: “Cuando en la ciudad se celebra una asamblea para elegir médicos o constructores de naves o cualquier otra clase de artesanos, ¿no es cierto que, en esa ocasión, el orador no debería dar su opinión? Porque es evidente que en cada elección se debe preferir el más hábil en su oficio” (*Grg.*, 455b). Qué provecho obtendrían los atenienses, se pregunta Sócrates, si siguieran sus lecciones. Intentando responder, Gorgias pronuncia un largo discurso en el que busca plasmar la potencia de la retórica, la cual atribuye al dominio que esta ha de tener de todas las artes. Como prueba de ello tenemos que muchas de las obras efectuadas en la ciudad, sostiene Gorgias, proceden de los consejos de Temístocles y Pericles, y no de los expertos. Utilizando el modo de argumentación socrática, Gorgias procede a dar un ejemplo:

Voy a darte una prueba convincente. Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica (*Grg.*, 456b).

Tal es el poder de la retórica que frente al médico, el orador sale victorioso en una discusión acerca de quién debe ser escogido como médico de la ciudad. De igual forma, frente a otro artesano, será elegido el orador, ya que: “no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de este” (*Grg.*, 456c). Ante la posibilidad de que algún orador utilice la retórica al servicio del mal, Gorgias afirma que aun con ventaja el orador no ha de hacer un uso indebido de la retórica, ya

que aunque posee la capacidad de hablar contra cualquiera hasta el punto de lograr más persuasión que sus adversarios, dicha capacidad no lo autoriza a privar de su reputación a las demás profesiones. Es por esto que en caso de que el orador cometa una injusticia, no habrá que culpar al maestro, sino al discípulo, quien, tergiversando su propósito, ha hecho un uso indebido de la superioridad que le procura el arte. No obstante, el sofista agrega una salvedad, propia de la moralidad de su época, cuando afirma que se puede llegar hacer un uso indebido de la retórica en caso de que esta se emplee en contra de los enemigos (*Grg.*, 456e).

Sócrates se propone poner en evidencia las contradicciones a las que lleva este discurso de Gorgias sobre la potencia y superioridad del arte retórico. En primer lugar, hace notar que el orador solo será persuasivo en presencia de la multitud ignorante y que, ante los que saben, el orador no podrá ser más persuasivo que el médico (*Grg.*, 459a), lo que es aplicable a las demás artes, en las que el orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino solo cómo persuadir para parecer más sabio que quien sabe (*Grg.*, 459c).

Ahora bien, pregunta Sócrates, introduciendo con ello la pregunta por la justicia: “¿respecto a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las demás artes?” (*Grg.*, 459d). Gorgias responde afirmativamente agregando además que, en caso de no saberlo el maestro de retórica, debe poder enseñárselo al discípulo (*Grg.*, 460a). De donde resulta que el orador jamás obrará injustamente porque conoce lo justo. En consecuencia, Gorgias se contradice al sostener que los discípulos pueden llegar a utilizar injustamente su arte:

Al oírte decir esto concebí la idea de que la retórica no podía ser nunca algo injusto, puesto que sus discursos tratan siempre sobre la justicia; cuando poco después dijiste que el orador podía también emplear su arte injustamente, entonces, sorprendido y considerando que no había concordancia en tus palabras, dije aquello de que, si tú estabas de acuerdo conmigo en que es provechoso ser refutado, era conveniente seguir la conversación; en el caso contrario, abandonarla. Después al examinar la cuestión, tú mismo ves que de nuevo nos resulta imposible que el orador haga uso injusto de la retórica y que quiera obrar injustamente (*Grg.*, 461a).

Sócrates ha disuelto la ignorancia de su interlocutor en un tema de suma importancia al tiempo que el diálogo ha disuelto la figura de Gorgias para dar paso en la conversación al joven Polo. Poco a poco Sócrates ha ido desdibujando toda definición de la retórica que

busque ser reconocida como arte cuando no es más que un tipo de práctica que exige un espíritu decidido en las relaciones humanas y ningún escrúpulo a la hora de dedicarse a la adulación y al “simulacro de una parte de la política” (*Grg.*, 463d). Ante la confusión de Polo, Sócrates expone una ya célebre clasificación:

puesto que son dos los objetos, hay dos artes que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina (*Grg.*, 464b).

Estas cuatro partes procuran el mejor estado tanto del cuerpo como del alma. Por el contrario, la adulación actúa no por conocimiento, sino por conjetura, se introduce en cada una de estas fingiendo ser el arte del que toma posesión y no se ocupa del bien, sino del mal, haciendo uso de lo que es agradable para engañar a sus oyentes cegándolos de placer (*Grg.*, 464c). Y del mismo modo que la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos mejor que esta y la cosmética en la gimnasia fingiendo conocer el cuerpo más que esta última, la retórica se introduce en la política fingiendo un conocimiento de la justicia que no tiene, pero que aparenta a través de largos discursos que apelan a las pasiones en lugar de a lo justo. De este modo, Sócrates concluye:

Para no extenderme más, voy hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o mejor, la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia (*Grg.*, 465c).

Descubierto esto, lo que llamamos justicia no lo es más que en apariencia. Si bien en el *Menón* se defendió la recta opinión, en el *Gorgias* la opinión es rechazada por ser considerada cómplice de la adulación, la apariencia y el engaño. Al definir la retórica como adulación, Platón está pensando en la necesidad de una nueva retórica y una nueva política erigidas sobre el conocimiento del bien y la justicia. En el *Gorgias* Platón deja de lado la opinión para seguir el camino que lo llevará a la *República*. Para entender dicha fundamentación y cambio de perspectiva es necesario detenerse en el contexto histórico en el que se desarrolló el pensamiento de Sócrates primero y de Platón después.



El pensamiento de Sócrates se forja en una época de fuertes cambios en la estructura política y económica de Atenas (Hare, 1991). Con la llegada de Pericles al poder en el año 461 a. C (en cuyo gobierno se aprobó la ley de impiedad) Atenas conoce una expansión marítima y económica que la llevó a consolidarse frente a las demás ciudades griegas (Hare, 1991). El imperio ateniense comenzó como una alianza entre las ciudades-estado por preservar la libertad luego de su victoria sobre los persas en el siglo V (Hare, 1991).

En sus inicios enarboló altos ideales no exclusivamente morales, ya que Pericles estaba más preocupado por embellecer la ciudad que por tratar justamente a los aliados, a quienes estaba convirtiendo en súbditos a través de un gobierno cada vez más codicioso y tiránico (Hare, 1991). De lo anterior, Platón nos da un testimonio en el *Gorgias* cuando afirma:

Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης), la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras variedades de este tipo (*Grg.*, 518e-519a).

Sócrates vivió su juventud y parte de su madurez en un contexto marcado por la guerra. Si es cierto que nació en el año 470, solo habían pasado nueve años desde la victoria ateniense en Platea frente al ejército persa (Taylor, 1961). Tenía 24 ó 25 años cuando Atenas y Esparta firmaron la paz de los treinta años. Y cerca de 40 cuando estalló la guerra que acabaría con el imperio ateniense (Taylor, 1961). Sin esto no es posible:

intentar comprender a Sócrates históricamente hasta no estar bien enterados de que su juventud y su primera madurez transcurrieron en una sociedad separada de aquella en que crecieron Platón y Jenofonte, por el mismo abismo que separa la Europa de la posguerra de la Europa de la preguerra (Taylor, 1961, p. 31).

Sócrates es un pensador que vivió en medio de la guerra. Un intelectual cuya vida transcurrió en un periodo de fuertes cambios e inestabilidad. Su filosofía fue acorde a la inestabilidad del momento: al refutar las creencias de los atenienses, Sócrates ponía un espejo ante sus contemporáneos en el cual podían ver reflejada la inestabilidad de su época.

Por el contrario, el pensamiento de Platón comienza a florecer en la posguerra. Su filosofía busca la reconstrucción de su época y busca establecer criterios firmes y seguros sobre los que construir un nuevo orden. Si la tarea de Sócrates era denunciar, la de Platón fue reconstruir. El mundo inteligible es el intento platónico de tratar de reconstruir un mundo que aún continuaba cayendo a pedazos. Para ello, tendrá que distanciarse de la moralidad de su época, apuntalada sobre tres focos: los políticos son los más poderosos de las ciudades, es peor sufrir una injusticia que cometerla y en caso de cometer injusticia, es preferible escapar del castigo que afrontarlo.

### **¿Son los políticos las personas más poderosas de las ciudades?**

Sócrates se propone demostrar que los políticos son los menos poderosos de las ciudades. Ya que no hacen nada de lo que quieren, aunque hagan lo que les parezca mejor. No obstante, al hacer lo que les parece mejor, pregunta Polo, ¿no hacen también lo que quieren? Polo echa en cara a Sócrates que dice “cosas sorprendentes y absurdas” (*Grg.*, 467b).

Sócrates inicia su argumento estableciendo una distinción entre las acciones y sus resultados en términos de finalidad, aludiendo al hecho de que cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace (*Grg.*, 467d). De este modo, los que toman una medicina administrada por el médico no desean tomarla, sino recobrar la salud (*Grg.*, 467c).

A continuación, procede a distinguir entre lo bueno, lo malo y lo intermedio, llamando buenas a la salud y la riqueza y malas a sus contrarias, la enfermedad y la pobreza. Por último, las intermedias son aquellas que participan unas veces de lo bueno y otras de lo malo, como el estar sentado, andar, correr, navegar (*Grg.*, 468a). Estas actúan como medio para alcanzar las cosas buenas. Por tanto, todas las cosas que hacemos, en tanto que intermedias, las hacemos buscando el bien. De manera que todo lo que hacemos, incluso el matar, el desterrar y el despojar de sus bienes a las personas, lo hacemos con la convicción de que es mejor para nosotros hacerlo que no hacerlo:

Por tanto, no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar bienes; deseamos es hacer todas estas cosas cuando nos son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo (*Grg.*, 468c).

De este modo, cuando un político mata o destierra, lo hace porque cree que es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor. Estos hombres hacen lo que les parece, pero: ¿hacen también lo que quieren cuando lo que hacen es en realidad un mal para ellos? (*Grg.*, 468d). Teniendo en cuenta que todos los hombres quieren el bien, estos no podrán hacer lo que quieren, ya que al hacer lo que les parece, no consiguen el bien, sino el mal. Por lo que no es posible que los tiranos obtengan poder en la ciudad si el poder es un bien para el que lo posee: “Entonces tenía yo razón al decir que es posible que un hombre haga en la ciudad lo que le parezca bien, sin que esto signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere” (*Grg.*, 468e). Si bien la recta opinión nos permite realizar aquello que creemos que es lo mejor para nosotros, no es suficiente: debemos aspirar al conocimiento. Es por esto que el fin de nuestras acciones ha de ser el bien, de lo contrario seguiremos obrando en contra de nuestra voluntad.

En el *Gorgias* se establece una distinción, ya sugerida en *Eutifrón*, *Lisis*, *Hippias Mayor* y *Protágoras*, entre lo que se hace y el motivo por el que se hace, que parece aclarar los motivos de la elección moral. Si aquello que se quiere detrás de todas las cosas es el bien, cuando se elige el mal es porque creemos que aquello nos conduce a la felicidad. En otras palabras, el hombre no elige el mal porque carezca de conocimiento, sino que quien elige el mal pensado que es el bien tiene sus razones para elegirlo. Por tanto, cuando se equivoca en su apreciación del bien, lo hace porque se deja llevar por los placeres. Es por esto que en el *Gorgias* se busca establecer parámetros racionales que dirijan nuestras acciones. “Platón ha llegado a una relación íntima entre el bien y la razón, una relación que todavía en el *Gorgias* aparece tímidamente, pero que tendrá un desarrollo capital en la *República*” (Cruz, 2015, p. 29). Entre ambas vías, en el *Gorgias* Platón opta por la racional y sostiene la superioridad de la razón a la hora de ayudarnos a alcanzar la vida buena, pero no deja de lado el elemento irracional:

Lejos de preconizar una filosofía que fundamenta la filosofía en una supresión del deseo, Platón enuncia en la *República* una verdadera política del deseo. La hidra -o peligro que renace sin cesar- del deseo, al igual que el pueblo, no debe ser eliminada sino dominada. Así y solo así, será dominado el desorden que reina tanto en la ciudad como en el individuo (Margot, 2008, p. 194).

### ¿Cometer injusticia o recibirla?

Para intentar refutar a Sócrates, Polo recurre a elementos de persuasión propios de la retórica: “Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener la facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela” (*Grg.*, 468e). Polo busca extrapolar los argumentos de Sócrates con el objetivo de exacerbar los sentimientos y con ello ganarse el juicio de los presentes. Al igual que en el *Menón*, Sócrates pregunta si estas cosas deben hacerse con justicia o injusticia para que sean envidiables. En ambos casos, replica Polo, será un hombre envidiable, a lo que Sócrates responde que bajo ninguna circunstancia se puede envidiar a los que hacen el mal, sino solo compadecerlos (*Grg.*, 469a).

De esta forma, el que condena injustamente a una persona es digno de compasión, puesto que el mayor de los males es cometer injusticia (*Grg.*, 469b). Ante la negativa de Polo, para quien el sufrir una injusticia es peor que cometerla, Sócrates se propone demostrar una afirmación que al sofista le parece absurda (*Grg.*, 470c). Para llevar a cabo su propósito y tratar de poner orden en la discusión, Sócrates formula la pregunta de una manera directa:

**Sóc.** -¿Qué es peor, a tu juicio, cometer injusticia o recibirla? **Pol.** – Recibirla, según mi opinión. **Sóc.** - ¿Y qué es más feo, cometer injusticia o recibirla? Contesta. **Pol.** – Cometerla. **Sóc.** – Por consiguiente, es también peor, puesto que es más feo (*Grg.*, 474c).

Sócrates hace uso de una sutil distinción expuesta por Calicles en 482e, entre naturaleza (φύσις) y ley (νόμος), para hacer que su interlocutor acepte lo opuesto de lo que afirmaba hace un momento, pues Polo no considera lo mismo lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo (*Grg.*, 474d). Con el fin de llegar a un acuerdo en la discusión, Sócrates establece la siguiente distinción:

a los cuerpos bellos, ¿no los llamas bellos por su utilidad, con relación a lo que cada uno de ellos es útil, o por algún deleite, si su vista produce gozo a quienes lo contemplan? (...) Y del mismo modo todo lo demás: las figuras y los colores, ¿no los llamas bellos por algún deleite, por alguna utilidad o por ambas cosas? (...) ¿y, asimismo, los sonidos y todo lo referente a la música? (...) Ciertamente también en lo referente a las leyes y costumbres; las que son bellas no carecen, sin duda, de esta cualidad, la de ser útiles o agradables o ambas cosas juntas (*Grg.*, 474d-e).

Si lo bello es aquello que produce placer y bien, lo feo, por el contrario, será lo que produzca dolor y mal (*Grg.*, 475a). En consecuencia, entre dos cosas feas, si una es más fea que otra es porque la supera en dolor o en daño, por tanto, si cometer injusticia es más feo que recibirla: “¿no es, ciertamente, más doloroso y sería más feo porque lo supera en dolor o en daño, o en ambas cosas juntas?” (*Grg.*, 475b). Como resulta que quienes cometen injusticia no experimentan ningún dolor, si esta acción es fea, tendrá que superar en daño. Si esto es así, cometer injusticia es peor que recibirla, por consiguiente, concluye Sócrates: “Era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso (*Grg.*, 475e).

Una sutileza lingüística le permite a Sócrates demostrar su afirmación, lo que no deja de ser curioso si tenemos en cuenta que el diálogo busca, entre otras cosas, desenmascarar los peligros de la retórica. Quizás el objetivo de Sócrates sea poner la retórica al servicio del bien y la justicia, tal y como se sugiere en 480c. Por ende, aquellos que reciben y resisten la injusticia se encuentran en una mejor disposición que aquellos que la cometen, siendo los primeros más dichosos que los segundos. Recordemos que este es otro de los temas centrales en el *Gorgias*, determinar quién es feliz y quién no lo es:

las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarlo lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental en ella consiste en conocer e ignorar quién es feliz y quién no lo es (γινώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μὴ) (*Grg.*, 472c-d).

### **¿Aceptar el castigo o huir?**

Luego de concluir que para un hombre bueno es mejor sufrir injusticia que cometerla, Sócrates se propone demostrar que, en caso de cometer injusticia, es preferible someterse al castigo que huir de él. Para ello, distingue el agente que realiza la acción de lo que padece dicha acción (*Grg.*, 476b). Así, por ejemplo, si alguien da un golpe, es preciso que algo lo reciba. “Tal como produce la acción lo que obra, la sufre lo que la recibe” (*Grg.*, 476d).

Ambos interlocutores acuerdan que sufrir un castigo es recibir algo, por tanto, si todo aquel que comete un delito debe ser castigado con justicia, y tras haber convenido la necesidad de que aquel que sufre la acción la padezca del mismo modo que aquel que la ejecuta, se concluye que quien recibe el castigo, recibe lo que es justo, y como lo justo es

bello, al recibir castigo se recibe lo bueno, ya que en ese acto se busca liberar el alma del peor de los males: la injusticia. Y cuál es, pregunta Sócrates, el arte capaz de liberar el alma de la maldad y la injusticia (*Grg.*, 478a). El arte de los negocios nos libera de la pobreza, la medicina de la enfermedad y “la justicia, del desenfreno y de la injusticia” (*Grg.*, 478b). Si la injusticia es el peor de los males, el único modo de librarnos de ella es mediante el castigo, ya que por medio de este se recibe lo que es justo. Por el contrario, huir de él implicaría permanecer en el mal y en la desgracia: “Así pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el primero y el mayor de todos los males” (*Grg.*, 479d). Tras esto, Sócrates concluye:

¿No era sobre esto, amigo, sobre lo que estábamos en desacuerdo? Tú considerabas feliz a Arquélao, aunque había cometido los mayores delitos, porque no sufría ningún castigo. Por el contrario, creía yo que si Arquélao o cualquier otro hombre comete injusticia y no sufre el castigo, le corresponde ser el más desgraciado de los hombres, y que siempre el que comete injusticia es más desgraciado que el que la sufre, y el que no recibe el castigo de su culpa, más que el que lo recibe (*Grg.*, 479e).

En el *Gorgias* Platón se pregunta por lo que produce la salud del alma, nos libera del mal y nos conduce al bien (interrogante que ya aparece formulado en *Cármides*, 157a). Debido a que la respuesta es la justicia, en este diálogo la *areté* está asociada a una política basada en el conocimiento del bien (tal y como se explicitará en la *República*). Ya en la *Apología*, Platón se había preguntado de manera directa por el arte y la persona capaz de hacer a los seres humanos buenos en la condición natural que le es propia y afirmaba la necesidad de una vida basada en la justicia. En el *Gorgias* se formula de nuevo la pregunta, solo que con la novedad de que la respuesta no se sugiere, sino que se da claramente: la justicia es la *areté* propia del hombre en la medida en que potencia las facultades naturales a las cuales hemos de ceñir nuestra acción. Se insiste en la necesidad de una vida basada en la justicia y se dan argumentos para responder por qué es preferible la justicia a la injusticia. Si en la *Apología* se plantea el problema, en el *Gorgias* se encuentran las primeras respuestas. En definitiva, en este diálogo, la justicia no es una parte de la *areté*, sino la *areté*, confirmando así lo insinuado en el *Menón* y en diálogos anteriores: “Para Platón la justicia es de carácter universal, ya que es la virtud perfecta. La justicia no es parte de la virtud, sino la virtud entera” (González,

2006, p. 11). Dicha asociación se encuentra también en el *Crátilo*, en donde justicia y *areté* son relacionadas etimológicamente:

Y si vicio es el nombre para tal estado, su contrario sería “virtud” (*areté*) y significa, en primer término, abundancia de recursos y, después, que el flujo del alma buena está siempre en libertad. De tal forma que, según parece, lo que “fluye” (*aei rhéon*) sin trabas ni impedimentos ha recibido este nombre como sobrenombre. Es correcto llamarla *aeireíten* (siempre fluyente) y, tal vez, significa “deseable” (*hai retén*) -dado que es el hábito más deseable-, pero se llama *areté* por contracción (*Cra.*, 415d-e).

### **La objeción de Calicles: la justicia como ley del más fuerte**

Calicles argumenta que el sufrir una injusticia no es propio de un hombre, sino de un esclavo, quien no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese (*Grg.*, 483b). De ahí que afirme que la justicia es la ley del más fuerte:

la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzgue lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más (*Grg.*, 483d).

En esta línea, afirma que las leyes son establecidas por los débiles y la multitud, por esta razón y con la intención de atemorizar a los hombres más fuertes capaces de poseer mucho, dictan leyes que proclaman que adquirir mucho es feo e injusto. De esta forma, sostiene Calicles, las leyes buscan modelar a los que son mejores y más poderosos por medio de encantos y hechizos a fin de esclavizarlos persuadiéndolos de que es preciso poseer lo mismo que los demás, y que en esto consiste lo bello y lo justo. Frente a un largo discurso y buscando seguir el hilo de sus palabras, Sócrates pregunta a Calicles si para él son lo mismo o cosas distintas más poderoso, mejor y más fuerte (*Grg.*, 488d).

Calicles responde que estas tres palabras se refieren a lo mismo, respuesta que le permite a Sócrates desarrollar su argumento en virtud de lo que le interesa, ya que si por naturaleza la multitud es más poderosa que un solo hombre, según Calicles también será mejor. Si es mejor, sus leyes serán buenas por naturaleza, puesto que son ellos los más poderosos (*Grg.*, 488e). De esta forma, si la multitud considera que lo justo es conservar la igualdad y que es más vergonzoso cometer injusticias que recibirlas, esto será lo mejor.

Calicles se niega a aceptar como ley aquello que determinen los esclavos o gente de todo tipo porque no considera que sean lo mismo “mejor” y “más poderoso”, pues los mejores y más poderosos son las personas de juicio para el gobierno de la ciudad, ya que “a estos le corresponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados” (*Grg.*, 491d). Desde la perspectiva de Calicles, la justicia sería tan solo un instrumento con el cual buscamos satisfacer nuestros deseos. Por el contrario, Sócrates deberá demostrar que la justicia es apreciable por sí misma, lo que Platón tratará de demostrar en la *República*, en la medida en que su conocimiento contribuye al bien común (*R.*, 612b).

### **Virtud y felicidad: ¿moderación o intemperancia?**

Sócrates pregunta a su interlocutor si no es necesario que el apto para el gobierno de la ciudad cumpla con el requisito de gobernar a los demás y gobernarse a sí mismo: “ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan ( σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῇ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ)” (*Grg.*, 491d-e). Sin embargo, para Calicles la vida del hombre feliz no consiste en reprimir los deseos, sino en aumentarlos y satisfacerlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo (*Grg.*, 492a). De ahí que, en contra de la sentencia socrática, afirme que: “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se los alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor” (*Grg.*, 492e). Desde esta perspectiva, el bien consiste en gozar abundante e indistintamente de lo que se desee. En efecto, para Calicles placer y bien son lo mismo, por ende, cuantos más placeres, mayores bienes. Por su parte, Sócrates considera que el bien no consiste en gozar indistintamente, sino en saber gozar distinguiendo qué placeres son buenos y cuáles malos (*Gorgias.*, 495a). A diferencia de Calicles, considera que el placer no siempre está relacionado con el bien, porque todo placer nace de una carencia que se busca suplir. Así, por ejemplo, el tener hambre es un mal, sin embargo, de aquí surge el placer de comer; tener sed es un mal del que surge el placer de beber (*Grg.*, 496c-d). De donde resulta que el bien ha de ser algo distinto del placer, pues la condición de posibilidad del placer es el mal. En consecuencia, el placer se encuentra relacionado con el mal en el mismo grado en que se encuentran relacionados el bien del mal:



Por consiguiente, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno como el bueno o mejor que el bueno? ¿No son estas y aquellas de antes las conclusiones que se deducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?” (*Grg.*, 499b).

De nuevo, al igual que a Gorgias y a Polo, Sócrates ha llevado a su interlocutor a la contradicción, pues intentando defenderse de los argumentos, y en contra de lo dicho hace un momento, afirma lo que al inicio Sócrates le sugería pensar, a saber, que algunos placeres son buenos y otros malos:

Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras contento a ella como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro hombre, no juzgo que algunos placeres son mejores y otros peores” (*Grg.*, 499b).

Poco a poco Sócrates ha llevado a su interlocutor a reconocer que existen placeres buenos y malos, siendo los buenos aquellos que nos son útiles en la medida en que producen algún bien y los malos aquellos que son perjudiciales en la medida en que producen algún mal (*Grg.*, 499d). Entre los primeros se encuentran la medicina y la gimnasia, que a pesar de causar dolor con sus medicinas y ejercicios, causan también un bien al producir la salud y la fortaleza del cuerpo. Entre los segundos se encuentra la culinaria, que atiende solo al placer y propicia el exceso de comida y bebida produciendo grandes males al provocar graves enfermedades. De esta forma, tanto lo agradable como lo bueno poseen prácticas y procedimientos que los llevan a la adquisición de aquello que buscan, en un caso el placer y en otro el bien (*Grg.*, 500e). Ahora, la diferencia de ambos procedimientos radica en que mientras la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura y puede dar razón de sus actos porque conoce la causa, la culinaria, en cambio, no examina la naturaleza y causa del placer y carece de capacidad de cálculo (*Grg.*, 501a).

Sócrates hace notar que lo mismo que ocurre con el cuerpo, ocurre con el alma: que hay actividades que “buscan solamente de qué modo se puede procurar el placer de ella, sin examinar qué placer es mejor o peor, ni preocuparse de otra cosa que de causarle agrado, sea beneficioso, sea perjudicial” (*Grg.*, 501b).

Tras elaborar una lista de actividades (*Grg.*, 501e-502b), Sócrates pide a su interlocutor identificar las que producen adulación. Cada una de estas actividades es censurada por ambos porque solo buscan nuestro placer sin preocuparse de lo que es útil y mejor:

**Sóc.** - ¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es solo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia? **Cal.** – Es evidente, Sócrates, que se dirige más al placer y a dar gusto a los espectadores (*Grg.*, 502b).

Ya en el *Gorgias* se vislumbra la censura de cierta poesía expuesta por Platón en la *República*, lo que origina una discusión y una crítica de la relación poesía-retórica, pues si a la poesía le quitamos la melodía, el ritmo y la medida, quedan solo palabras pronunciadas a una gran multitud en una especie de retórica popular. De este modo, bajo la sombra de la poesía se descubre una forma de retórica que ambos interlocutores consideran adulación (*Grg.*, 502d). Esto lleva a Sócrates a preguntar qué tipo de retórica es la que buscan los oradores cuando se dirigen a los atenienses, si la que se pronuncia con miras al bien y mejorando a los ciudadanos por medio de los discursos, o la que busca complacer a los ciudadanos sin preocuparse de si los hace mejores o peores (*Grg.*, 502e).

Calicles responde sin tomar partido: algunos pronuncian sus discursos preocupados por el bien y otros por complacer (*Grg.*, 503a). A partir de esto, Sócrates distingue dos tipos de retórica, una que es adulación y otra que procura que las almas de los ciudadanos se hagan lo mejores posible. De este modo, Sócrates considera dos grados en la apreciación del bien: uno que es apariencia, adulación y opinión y otro que es conocimiento (Cruz, p. 28). De esta forma, el mal moral surge cuando se juzga según la apariencia y no según el conocimiento. Refiriéndose a esta última clase, pregunta Sócrates: “Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?” (*Grg.*, 503b). Calicles cita como ejemplos de este tipo de retórica la de Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles. Sócrates se propone indagar si alguno de estos hombres por intermedio de su arte ha contribuido hacer mejor el alma de los atenienses, pero esta vez, a diferencia del *Menón*, no se examina en la práctica, sino a través del arte mismo y su finalidad:

el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando (*Grg.*, 503e).

De esta forma, cada artesano (pintores, arquitectos, constructores de barcos) construye su obra buscando que cada parte a se ajuste y adapte a las otras con el fin de que la obra resulte bien ordenada y proporcionada, pues lo que posee orden y proporción es bueno. De igual forma actúan los que cuidan el cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan el cuerpo produciendo salud y fortaleza (*Grg.*, 504a). Ahora bien, ¿qué es lo que se produce en el alma a consecuencia del orden y de la proporción? “Al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por lo que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación (ταῦτα δ’ ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη)” (*Grg.*, 504d). El orden es introducido en el alma a través de la justicia:

Luego la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? –Yo diría que sí. –Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto propio de él lo que le hace bueno? –Esa es mi opinión. –Y el alma que mantiene el concierto que le es propio ¿no es mejor que el alma desordenada? –Necesariamente. –Sin duda, la que conserva este concierto ¿no es concertada? –¿Cómo no ha de serlo? –Pero el alma bien concertada ¿no es moderada? –Necesariamente. –Luego, un alma ordenada es buena (ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθή) (*Grg.*, 56e-507a).

De esto se infiere que la idea de *areté* se encuentra asociada a la idea de orden (κόσμος). De ahí que en 508a se relacione el orden proporcionado por la justicia y la moderación con el que los dioses han establecido en los cielos, acentuando así una correspondencia entre ambos en clave geométrica: “ἀρετή en Platón es una figuración asociada a la idea de *táxis* y *kósmos*. Una disposición ordenada y proporcionada que genera como resultado una determinada *eficacia* ontológica” (Adán, 1999, p. 32). La *areté* se identifica así con la *ousía* de cada ente, en la medida en que esta depende de su eficacia:

H. J. Kramer ya señaló a finales de la década de los cincuenta cómo la figuración de la *areté* aparece identificada a partir del *Gorgias* y el *Trasímaco* con la *ousía* de cada ente empírico en relación con su eficacia en el cumplimiento de su *érgon* o de su

*dýnamis*. Una casa será útil, nos dice el *Gorgias* (504a7) por ejemplo, si está dispuesta de modo proporcionado, es decir, si la constitución de su estructura ontológica (su *phýsis*) es la adecuada. La *ousía* de la casa depende de su eficacia en el cumplimiento de su *érgon* (*Resp.* 353b2-3) como casa y de ello depende también su *areté* (Adán, 1999, p. 32).

La *areté* se constituye como la condición de posibilidad de la *ousía* en la medida en que esta última necesita de la disposición ordenada impuesta por la *areté* para poder realizarse. En otras palabras y siguiendo a Adán, la *areté* se concibe como tránsito y génesis del ser de las cosas, de ahí que en el *Crátilo* se diga que la justicia constituye el origen de todas las cosas (412c), y este será el tratamiento que Platón le dará en posteriores diálogos, donde empezará a relacionar directamente la *areté* con su ontología: “el estudio de este fundamento, generalizado desde la ética hasta toda la realidad, conducirá a Platón a la formulación de la teoría de las ideas o de las formas, que es el centro de toda la filosofía platónica” (Moreno, 1999, p. 391). Como ejemplo tenemos la *República*, diálogo en el que una indagación en torno a la justicia se convierte en un ascenso hacia la contemplación del bien (*R.*, 534b).

Y si la justicia es la encargada de introducir el orden, también debe ser el fundamento de la retórica:

ese orador de que hablamos, el que es honrado y se ajusta al arte, dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ella toda la virtud y salga el vicio (*Grg.*, 504 d-e).

Asimismo este debe ser el objetivo del estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiera ser feliz, lo que afirma el carácter político de la *areté*:

Este es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todas las energías de uno mismo y las del estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido (*Grg.*, 507e).

Si la felicidad llega a los hombres a causa de la adquisición de la moderación y la justicia, y la desgracia a causa de su contrario, es decir, de la injusticia y la intemperancia, Sócrates corrobora, ante el asombro de Calicles, primero, que es necesario acusarse uno mismo, a un hijo o a un amigo si se comete algún delito, y que para esto se debe usar la retórica (tal como lo hace Eutifrón en el diálogo homónimo); segundo, que cometer injusticia es peor que sufrirla, y tercero, que quien tiene el propósito de ser orador ha de conocer lo justo y ser justo (*Grg.*, 508b-c).

Se concluye aquello en lo que se ha insistido a lo largo del diálogo, que el que vive justa y moderadamente es virtuoso y vive feliz, a diferencia de aquel que solo intensifica y alimenta los placeres mediante la injusticia. Este, en contra de la opinión de Calicles, no podrá ser feliz por ser el más injusto de los hombres. En conclusión, se postula la justicia como la facultad capaz de ofrecernos la estructura y el orden necesario para que la vida merezca ser vivida (Williams, 2000, p. 46), abriendo así el camino hacia la *República*, diálogo que intenta discernir cómo se debe vivir, si justa o injustamente, y que concluye que solo el justo será feliz (*R.*, 352d).

Entonces, y como conclusión de este apartado, a la pregunta normativa acerca de ¿cómo debemos vivir? Platón afirma en el *Gorgias* lo sugerido en anteriores diálogos: debemos vivir una vida conforme a la *areté* que supone el conocimiento de la justicia.

### **Justicia y bien: la *areté* como fin del estado en Platón**

Demostrado lo anterior, Sócrates se pregunta: “Por consiguiente, ¿no debemos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible?” (*Grg.*, 513e). Es así como se propone indagar de manera detallada lo afirmado en 507e, intentando determinar quién entre los presentes y los antiguos es el indicado para llevar a cabo esta tarea en el ámbito político. En efecto, este es el deber del político, mejorar el alma de los ciudadanos:

¿No hemos convenido repetidas veces que este es el deber del político? ¿Lo hemos convenido o no? Responde. “sí, lo hemos convenido”, contesto en tu nombre. Pues bien, si esto es lo que un hombre bueno debe procurar a su ciudad, recordando lo dicho, dime si te sigue pareciendo que han sido buenos ciudadanos aquellos que citabas hace poco: Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles. (*Grg.*, 515c).

Por ende, si han sido buenos políticos, como supone Calicles, es evidente que cada uno de ellos hizo de los ciudadanos mejores personas de lo que eran antes (*Grg.*, 515d). Luego de un análisis de la vida de cada uno de ellos, Sócrates llega a la conclusión de que ninguno de ellos hizo de los atenienses mejores ciudadanos, puesto que la opinión general es que los atenienses no fueron mejorados por Pericles, sino empeorados, pues los convirtió en perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos (*Grg.*, 515e). Como prueba de ello tenemos que Pericles gozó de gran reputación entre los atenienses al inicio, pero al final de su vida estos lo condenaron por malversación (*Grg.*, 516a).

Dado que la especie humana es una especie animal, Sócrates cuestiona que sea bueno un cuidador que vuelva a los humanos violentos:

Por lo menos, al obrar de este modo un encargado de cuidar asnos, caballos y bueyes, parecería malo si cuando los tomó no le coceaban, corneaban, ni mordían y él dejó que se acostumbraran a hacer cerrilmente todas estas cosas, ¿no te parece malo todo guardián de animales que tomándolos mansos los hace más cerriles que cuando los tomó? (*Grg.*, 516 a-b).

De esta forma, al ser los justos de ánimo pacífico (*Grg.*, 516e), Pericles no cumplió su objetivo, pues hizo de ellos personas más irritables de lo que eran (*Grg.*, 516c). De igual forma, a Cimón lo condenaron al ostracismo con el fin de no escuchar su voz durante diez años; a Temístocles lo condenaron al destierro (*Grg.*, 516d) y a Milcíades quisieron arrojarlo al *báratro*, lo que habrían conseguido de no haberse opuesto el *prítaneo* (*Grg.*, 516e). Si fueran buenos políticos, afirma Sócrates, nada de esto hubiera ocurrido ya que: “no sucede que los buenos aurigas se mantengan al principio en los caballos, y que cuando los han domesticado y ellos mismos se han hecho mejores conductores, entonces se caigan. Esto no sucede en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio” (*Grg.*, 516e).

Sin embargo, y en defensa de aquellos, Calicles argumenta que estos pasan por ser mejores legisladores que los de ahora, gozando así de una mayor estimación. Por su parte, Sócrates considera que estos fueron tan solo servidores de la ciudad, hombres hábiles en servir y satisfacer los deseos, que dieron a la multitud aquello que deseaba: naves, murallas y arsenales, sin preocuparse, en cambio, de lo que habría podido mejorar a los atenienses.

Calicles propone como ejemplo de buenos políticos a personas que sin tener en cuenta la moderación y la justicia han colmado la ciudad de arsenales, puertos y murallas, comparables a los cocineros que aparentando conocer más el cuerpo que los maestros de gimnasia y los médicos, proveen de panes, vinos y guisos a la multitud, engordando los cuerpos y recibiendo alabanza sin preocuparse de la salud. De modo semejante, los políticos hinchaban las ciudades sin preocuparse de que sus ciudadanos lleguen a ser mejores. En ambos casos, cocineros y oradores, mediante la adulación, fingen conocer el cuerpo y la política buscando reemplazar al médico y al político. Sin embargo, cuando lleguen los problemas, la ciudad culpará a los de ahora (como fue el caso de Sócrates) y elogiará a los antiguos: “Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males” (*Grg.*, 519a).

A diferencia del *Menón*, diálogo en el que se exalta la labor política de estos personajes no por su conocimiento, sino por la *dóxa*, en el *Gorgias* se rechaza esta *dóxa* por considerarla adulación y engaño, vislumbrando el camino hacia un nuevo tipo de política basada en el conocimiento del bien y la justicia.

Con la intención de conocer la opinión de un Calicles cada vez más fastidiado por la conversación, Sócrates le pregunta a qué tipo de servicio en la ciudad lo invita, si a aquel que lo lleva a luchar para que los atenienses sean mejores, o al de servirlos y adularlos (*Grg.*, 521a). Calicles responde que el que lo lleva a servirlos, ya que si actúa de otro modo es probable que alguno quiera llevarlo a la muerte. Sócrates coincide en que no sería nada extraño que se le condenara a muerte, pues es el único ateniense que en su tiempo se dedica al verdadero arte de la política, el que busca el mayor bien y no el mayor placer (*Grg.*, 521d). Se responde así la pregunta que Sócrates le hizo a Calias en la *Apología*: ¿quién es el político capaz de hacer a los seres humanos buenos en la condición natural que le es propia? En el *Gorgias*, Platón presenta a ese personaje, que no es otro que Sócrates, el filósofo. Por esto el diálogo culmina con su retrato:

Sé que me sucederá algo semejante si comparezco ante un tribunal. En efecto, no podré citar placeres que les haya proporcionado, placeres que ellos consideran como beneficiosos y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan. Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar,

o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: “todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces”, ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que me traiga la suerte” (*Grg.*, 522b-c).

Luego de un largo relato que tiene como objetivo mostrar que el peor de los males es llegar al Hades con el alma llena de injusticia (52a-526d), Sócrates cierra el *Gorgias* con esta invitación en la que hallamos ecos de la *Apología*:

el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia (τὴν δικαιοσύνην) y todas las demás virtudes (τὴν ἄλλην ἀρετὴν). Sigámoslo, pues, nosotros e invitemos a los demás a seguirlo también, abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale nada, Calicles (*Gorgias.*, 527e).

La pregunta derivaba del intelectualismo socrático sobre qué tipo de conocimiento es la *areté* ha sido respondida por Platón: el conocimiento de la justicia, que permite introducir orden en las partes y discernir lo bueno de lo malo. Al asociar la *areté* a la justicia, Platón contextualiza su indagación de los diálogos de juventud en un marco político del que nacerá la *República* y su política del bien común.

Esta visión de justicia como orden se reflejará también, gracias al paralelismo entre *pólis* y *psyché*, en su concepción del alma tripartita: hay justicia cuando cada parte cumple su función de acuerdo con su naturaleza, y lo natural es que lo superior gobierne lo inferior, en términos de la psicología platónica, que lo racional ayudado por lo irascible gobierne lo apetitivo.

Platón se ha ido desligando del intelectualismo socrático hacia una concepción moral que da cabida a lo irracional haciendo justicia a los hechos de psicología moral sin renunciar a la enseñanza socrática y a la importancia del autodomínio (*enkrateia*), reflejada en la superioridad de lo racional.

Aunque dé cabida a lo irracional, Platón sigue vinculando la *areté* al conocimiento de la justicia. La *areté* se concibe así como una disposición ordenada del alma impuesta por la justicia que busca trasladarse de lo interno a lo externo, de lo individual a lo social, de lo ético a lo político, del bien propio al bien común mediante ese movimiento sutil descrito en el *Crátilo*.



## Conclusiones

En Platón hay una concepción política de la *areté* representada por el conocimiento de la justicia. De manera que a la pregunta “¿cómo debemos vivir?”, Platón responde: una vida basada en la *areté* que supone el conocimiento de la justicia.

En los diálogos de juventud Platón se va desligando de las posturas de su maestro para desarrollar una ética que dé cabida a lo irracional con el fin de hacer justicia a los hechos de la psicología moral.

De este modo, en la *Apología*, Platón utiliza la imagen del juicio de Sócrates para introducir la pregunta y la indagación en torno a la *areté* y formular tres interrogantes.

El primero: si a Sócrates lo condenan por introducir la pregunta por la *areté* en cada uno de sus conciudadanos, ¿qué es la *areté*? Esta pregunta que se formula de manera directa en el *Laques* y *Menón*.

El segundo interrogante nace de la acusación de Sócrates como corruptor de la juventud: ¿por qué no consiguió hacer mejores a aquellos que lo frecuentaban? Esto plantea en el *Protágoras* el debate sobre la posibilidad de la enseñanza de la *areté*.

El tercer interrogante se gesta al ver morir al hombre más sabio y justo de su tiempo: ¿de qué adolece la política ateniense que la hace condenar al hombre más justo? Esto conduce a plantear en el *Gorgias* la tarea que se desarrollará en la *República*: sentar las bases de un nuevo tipo de política basada en el conocimiento del bien y la justicia (*Grg.*, 513e).

En el *Critón*, esta indagación en torno a la *areté* parte del intelectualismo socrático y se topa con la primera dificultad: si la *areté* es conocimiento, ¿el conocimiento de qué? A medida que vaya desentrañando ese misterio, Platón se irá desligando de una postura netamente intelectualista para dar cabida a lo irracional en la búsqueda de la vida buena, lo que culminará en la concepción tripartita del alma expuesta en la *República*.

En el *Eutifrón* indaga si ese conocimiento buscado es la piedad. Pese al trasfondo divino del diálogo, de él se deriva un intelectualismo religioso y, por tanto, irracional, que sostiene que el fundamento de la ética es lo que ordena el dios. De este modo, la búsqueda de la definición de la piedad tiene como resultado la propuesta de la voluntad divina como motivo último de nuestras acciones es la voluntad divina.

En el *Ion* se investiga si ese conocimiento buscado es la poesía. En la medida en que el poeta solo está en condiciones de poetizar cuando está entusiasmado, se da cabida a lo irracional como fundamento de las acciones humanas. Asimismo se busca establecer los rasgos con los cuales debe cumplir todo saber para ser considerado conocimiento.

En el *Lisis* se concibe la *areté* como un elemento intermedio que posibilita la vida buena en sociedad y se plantea la amistad como fundamento de nuestras acciones. Esto sienta las bases para el *Hippias Mayor* y el *Banquete*, diálogos en los que la *areté* se asocia al amor nacido de la belleza, la nueva vía irracional de acceso a lo inteligible.

En el *Cármides* se explora si el conocimiento asociado a la *areté* es la sensatez. El *Laques* es el turno de la exploración del valor y de la parte fogosa de nuestra alma.

La apertura platónica a la existencia de dos vías para la vida buena basada en la *areté*, la racional y la irracional, se debe al callejón sin salida que suponía la identificación socrática de la *areté* con el conocimiento, pues la *areté* tiene un lado irracional que la razón no puede negar, sino que debe dominar. Esto exige a Platón buscar una concepción más compleja que la socrática. El *Protágoras* tiende el camino hacia una nueva psicología moral que da paso a lo irracional al tiempo que va forjando la concepción tripartita del alma. La antesala de este momento es el *Gorgias*, que confirma lo sugerido en anteriores diálogos y postula la justicia como la *areté* propia del hombre. La justicia, a través de la razón, busca establecer el orden y la disposición adecuada en nuestra alma, dentro de la cual lo racional debe gobernar lo irracional.

Y es así como ha quedado preparado el terreno a la *República*, diálogo en el que Platón buscará dar cuenta de dicha jerarquía coronada por la razón.

## Índice de términos griegos

### (α)

- ἄδικος (*ádikos*) injusto (*Critón*).  
ἀγαθός (*agathós*) bueno.  
ἀγορά (*ágora*) ágora, plaza pública (*Apología*).  
αἰδώς (*aidṓs*) sentido moral (*Cármides*).  
αἰσχύνη (*aischýnē*) vergüenza (*Cármides*).  
ἀνάμνησις (*anámnesis*) reminiscencia (*Menón, Fedón*).  
ἀνδρεία (*andreía*) valor (*Laques*).  
ἀρετή (*aretḗ*) excelencia.  
ἀσέβεια (*asébeia*) impiedad (*Apología, Eutifrón*).

### (δ)

- δαίμων (*daímōn*) daimon (*Apología*).  
δίκη (*díke*) justicia.  
δίκαιος (*díkaios*) justo.  
δόξα (*dóxa*) opinión (*Menón*).

### (ε)

- ἐγκράτεια (*enkrátēia*) autocontrol, autodomínio, gobierno de sí.  
εἶδος (*eídos*) forma (*Menón, Fedón, República*).  
ἐλεγχος (*élenchos*) examen (*Apología, Critón*).  
ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*) entusiasmo (*Ión, Banquete, Fedro*).  
ἐπιμέλεια (*epiméleia*) cuidado de sí.  
ἐπιστήμη (*epistḗmē*) conocimiento científico (*Menón*).  
εὐδαιμονία (*eudaimonía*) vida buena (*Critón*).  
ἔρος (*éros*) deseo (*Banquete*).

### (η)

- ἡδονή (*hedonḗ*) placer.  
ἦθος (*ḗthos*) carácter, hábito, costumbre.

### (θ)

- θυμός (*thymós*) alma, espíritu, principio de vida, sentimiento y pensamiento.

### (κ)

- καλός (*kalós*) bello (*Hippias Mayor, Banquete, Fedro*).  
κόσμος (*kósmos*) orden (*Gorgias*).  
κράτος (*kratós*) poder, control, autoridad.

### (λ)

- λόγος (*lógos*) lógos, razón, pensamiento, discurso.

### (μ)

- μᾶνία (*manía*) locura divina (*Ión, Banquete, Fedro*).

μαιευτικός (*mayeutikós*) mayéutico, relativo a la mayéutica o arte de dar a luz (*Apología*).

μεταξύ (*metaxý*) intermedio (*Banquete*).

μετρητική (*metretikḗ*) medida (*Protágoras*).

(ο)

ὄπλον (*hóplon*) arma, escudo grande.

ὄσιον (*hósion*) río.

(π)

πείθω (*peíthō*) persuasión.

πόλις (*pólis*) ciudad-estado (*Apología*, *República*).

πολιτεία (*politeía*) constitución, régimen político (*República*).

πόρος (*póros*) riqueza, abundancia, recursividad (*Banquete*).

πενία (*penía*) pobreza (*Banquete*).

πρέπον (*prépon*) adecuado, apropiado (*Hippias mayor*).

πρύτανις (*prýtanis*) miembro del Consejo (*Apología*).

(ς)

σοφία (*sophía*) sabiduría.

σοφιστής (*sophistḗs*) sabio, sofista (*Apología*, *Protágoras*).

σοφός (*sophós*) sabio (*Apología*).

σωφροσύνη (*so̓phrosýne*) (*Cármides*).

(τ)

τέχνη (*téchne*) arte, técnica, arte.

(φ)

φάρμακον (*phármakon*) fármaco, medicina. veneno ( *Cármides*, *Fedro*).

φιλία (*philía*) amistad entre iguales (*Lisis*).

φίλος (*phílos*) amigo, amante (*Lisis*).

φιλοσοφία (*philosophía*) filosofía, amor a la sabiduría.

φιλόσοφος (*philósophos*) filósofo, amante del saber.

(φύσις (*phýsis*) naturaleza, ley natural.

(ψ)

ψυχή (*psychḗ*) alma (*Menón*, *Fedro*, *República*).

## Bibliografía<sup>4</sup>

### Fuentes

Platón (1900-1907) [1967], *Platonis Opera*, I-IV. Oxford: Clarendon Press. Ed. J. Burnet.

### Traducciones al español de los diálogos

- (1963). Platón. *Timeo*. Buenos Aires: Aguilar. Traducción, prólogo y notas, F. de P. Samaranch.
- (1971). Platón. *Fedón*. Buenos Aires: Eudeba. Edición: Conrado Eggers Lan.
- (1981). Platón. Diálogos. I. *Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*. Madrid: Gredos. Traducción y notas, J. Calonge. Introducción. E. Lledó Íñigo.
- (1983). Platón. Diálogos. II. *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos. Traducción, intr. y notas, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo.
- (1986). Platón. Diálogos. III. *Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos. Traducción, introducción y notas, C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo.
- (1986). Platón. Diálogos. IV. *República*. Madrid, Gredos. Trad., intr. y notas, C. Eggers Lan.
- (1988). Platón. Diálogos. V. *Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos. Trad., intr. y notas, M<sup>a</sup> I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero.
- (1990). Platón. *Apología de Sócrates, Critón y Carta VII*. Madrid: Espasa Calpe. Traducción, E. López Castellón.
- (1992). Platón. Diálogos. VI. *Timeo. Filebo. Critias*. Madrid: Gredos. Traducción, introducción y notas, M. Á. Durán y F. Lisi.
- (1992). Platón. Diálogos. VII. *Dudosos, apócrifos y cartas*. Madrid: Gredos. Traducción, introducción y notas, J. Zaragoza y P. Gómez Cardó.
- (1995). Platón. *Fedón. Fedro*. Madrid: Alianza. Ed., Luis Gil.
- (1998). Platón. *Apología*. Buenos Aires: EUDEBA [4<sup>a</sup> ed.].
- (1999). Platón. *Menón*. Madrid: Istmo. Introducción, traducción, notas, comentarios y epílogo, E. López. Castellón.

---

<sup>4</sup>Hemos introducido una variante en el sistema de citación de las referencias bibliográficas para reconocer la labor de los traductores de las fuentes griegas y los responsables de las ediciones críticas anotadas.

- (1999). Platón. *Timeo*. Buenos Aires: Colihue. Trad., C. Eggers Lan.
- (2002). Platón. *Menón*. Santiago de Chile: Universitaria. Trad., intr. y notas, A. Gómez.
- (2003). Platón. *Timeo*. Chile: Edit. Univ. Católica de Chile. Trad. Ó. Velásquez.
- (2007). Platón. *Protágoras, Gorgias, Menón*. Madrid: Edaf. Traducción, introducción y notas, Ó. Martínez.
- (2010). Platón. *Timeo*, Madrid: Abada. Trad. J. M. Zamora Calvo. Epílogo y notas, L. Brisson.
- (2012). Platón. *Timeo*. Madrid: CSIC. Trad.: R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez.

### Otras fuentes antiguas

- Diógenes Laercio (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.  
Traducción, introducción y notas: C. García Gual.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*.  
Madrid: Gredos. Traducción, introducción y notas: Juan Zaragoza.

### Diccionarios

- Lidell, H., Scott, R., Jones, H., (ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Disponible en: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>

### Bibliografía secundaria

- Abalo, F. (2015). El problema de la determinación del “saber” en diálogos tempranos de Platón. *Rev. filos*, (Vol. 71), pp. 9-21.
- Abascal, M. (1981). *Lecturas de historia de la filosofía*. Santander: Publican.
- Adán, O. (1999). Areté como eficacia del tránsito ontológico en Platón. *Revista Areté*, (Vol. 11), pp. 31-56.
- Ariza, S. (2012). Inspiración divina en el Menón de Platón. En A. M. Lozano (Ed.). *Platón y la irracionalidad* (pp. 33-51). Bogotá: Uniandes.
- Branda, C. I. (2007). La relación entre la razón y los elementos irracionales en el pensamiento platónico. Una aproximación desde la figura del tirano. *Revista de filosofía, derecho y política* (Vol. 6) pp. 57-76.
- Bravo, F. (2009). Pluralismo y éticas de la vida buena. Del *Filebo* de Platón a la *Ética Nicómaco* de Aristóteles. *Revista Areté*, (Vol. 21), pp. 239-257.
- Brochard. (2008). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Losada.

- Brunschwig, J. y Lloyd, G. (2000). *Diccionario Akal del saber griego*. Madrid: Akal.
- Cabedo, A., Gil, J. (2013). *La cultura para la convivencia*. Valencia: Edicions Culturals.
- Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Crombie, I. M. (1990). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza.
- Cruz, M. C. (2015). *Purificar la mirada. la dimensión ética del saber en Platón*. Madrid: Dykinson.
- Cruz Vélez, D. (2014). *El mito del rey filósofo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Delgado, C. (2016). Miradas en anverso y reverso: inspiración y *technê* en el *Ión* platónico. *Myrtia*, (Vol. 31), pp. 83-102.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Fierro, A. M. (2012). El residuo de lo irracional: reflexiones a propósito de algunos diálogos platónicos. En A. M. Lozano (Ed.). *Platón y la irracionalidad* (pp. 51- 81). Bogotá: Uniandes.
- Gómez, A. (1986). *Platón los seis grandes temas de su filosofía*. México: FCE.
- Gómez, A. (1994). *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- González, A. (2006). *La justicia social como fin primordial de los derechos humanos*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Gosling, J.C.B. (1993). *Platón*. México: UNAM.
- Hare, R. M. (1991). *Platón*. Madrid: Alianza.
- Hernández, S. M. (2008). Notas sobre la configuración del mal en Platón. *Rev. filos*, (Vol. 60), pp. 7-25.
- Hoyos, G. (2008). *Filosofía de la educación*. Madrid: Trotta.
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. México: UNAM.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia ideales: los de la cultura griega*. México: FCE.
- Kahn, C. H. (2000). Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón. *Areté*, (vol. 12), pp. 29-42.
- Laks, A. (2007). *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. México: UNAM.
- Lozano, A. (coord.) (2012). *Platón y la irracionalidad*. Bogotá: Uniandes.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Madrigal, D. (2009). La filosofía en Grecia: sobre el encuentro *mythos-logos*. En C. Muñoz y

- C. Morales (eds.). *La antigua Grecia. Sabios y saberes* (pp. 1-23). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Magoja, E. (2015). El significado de la prosopopeya de las leyes en el Critón de Platón. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, (Vol. 32), pp. 11- 39.
- Mansur, J. C. (2011). Belleza y formación en el pensamiento de Platón. *Conjectura*, (Vol. 16), pp. 83-97.
- Margot, J. P. (2008). Aristóteles: deseo y acción moral. *Praxis filosófica*, (Vol. 26), pp. 189-202.
- Méndez Aguirre, V. H. (2006). *Filosofía y política en la República de Platón*. México: UNAM.
- Montaigne, M. (2013). *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra.
- Miñón, A. R. (2012). *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*. Alicante: ECU.
- Moreno, M. (1999). *Filosofía Vol. III: ética, política e historia de la filosofía*. Sevilla: MAD.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nuño, J. A. (1988). *El pensamiento de Platón*. México: FCE.
- López, R. (2003). Apuntes sobre la razón griega. *Epistemología de ciencias sociales*, (Vol. 16), pp. 6-14.
- Ooms, N. (2013). El espacio escultórico del Eutifrón. Mexico: *Tópicos*, (Vol. 31), pp. 147-163.
- Pájaro, J., y Suárez, J. (2015). *Erótica y destierro. Inspiración poética y filosófica en Platón*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Ramos, F. (1994). *Hacer, pensar: colección de escritos filosóficos*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Rodríguez, J. (1955). Platón como pensador, político y artista. *Estudios políticos*, (Vol. 82), pp. 131-153.
- Rojas, C. (2010). *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Romilly, J. (2004). *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos.
- Sinnige, T. G. (1984). Ética humana y ética racionalizada. Protágoras y Platón. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, (vol. 4), pp. 45-73.



- Taylor, A. (2005). *Platón*. Madrid: Tecnos.
- Tirado, V. M. (2013). *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*. La idea de la estética. Madrid: Universidad San Dámaso.
- Tomar, R. (1998). Ética y política en Platón: la función de la virtud. *Espiritu*, (vol. 47), pp. 243-267.
- Vallejo, A. (1995). *Platón: el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos.
- Vives, J. (1961). *Episteme y doxa en la ética platónica*. *Conviviun*, (Vol. 11) pp. 100-135.